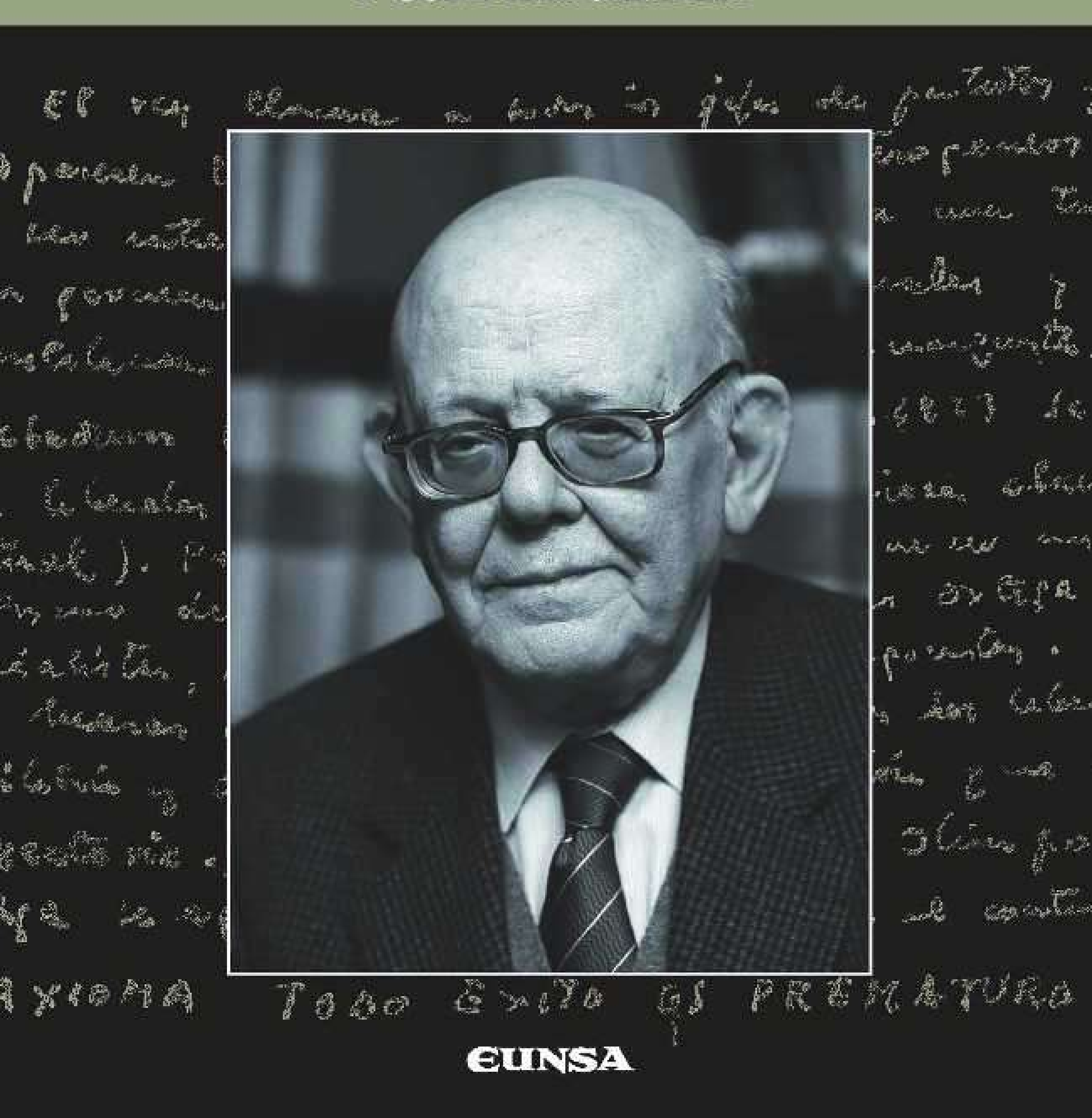
OBRAS COMPLETAS DE LEONARDO POLO

XXIV

Estudios de filosofía moderna y contemporánea



Primera edición: eunsa, Colección Filosófica 221, Pamplona, 2012
Segunda edición: eunsa, obras completas, Pamplona 2015

Editor de este volumen: Juan A. García González

Revisor de la edición: Dr. Ángel Luis González

Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

isbn: 978-84-313-3041-5 (obra completa)
isbn: 978-84-313-3069-9 (xxiv) | Depósito legal: na 190-2015

Composición: eunsa. Pamplona
Imprime: Ulzama digital, S.L. Pol. Areta (Huarte). Navarra
Printed in Spain – Impreso en España

LEONARDO POLO

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Edición y presentación de
Juan A. García González

OBRAS COMPLETAS DE LEONARDO POLO

SERIE A • VOLUMEN XXIV



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Juan A. García González
Catedrático de Metafísica, Universidad de Málaga

Presentamos, en este volumen de las Obras Completas, uno de los últimos libros que don Leonardo publicó en vida, pues se compuso en el año 2012 con un conjunto de sus trabajos. Lo publicó EUNSA como una de las publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, con el nº 221 de su Colección Filosófica y 354 pp. Tenía esta misma introducción, que ahora sólo se ha retocado. Ésta de las Obras Completas es, pues, su segunda edición.

D. Leonardo Polo había alumbrado sus principales ideas filosóficas en 1950. Y ello le decidió a reorientar sus estudios de Derecho, acabados en 1949, hacia la filosofía, cuya licenciatura estudió en las Universidades de Madrid y Barcelona. Precisamente en este libro se publica su *Memoria de licenciatura* sobre Marx, defendida en la Universidad de Barcelona en 1958. Después se doctoró en Madrid, en 1961, con una tesis sobre Descartes.

Aunque desde 1954 era profesor de la Universidad de Navarra, primero de derecho y luego ya de filosofía, fue en 1966 cuando ganó la cátedra de *Fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos* en la Universidad de Granada. Donde sólo permaneció dos cursos; pues desde 1968 se reincorporó a la universidad de Navarra, en la que ha prestado servicios hasta su jubilación académica en 1996; entre otros el de ser el Director de su Departamento de Historia de la filosofía.

Que Polo fuera catedrático de Historia de la filosofía, que es como se redenominó su cátedra por disposición legal en 1975, no es más que un símbolo de que, efectivamente, era un gran conocedor de la historia del pensamiento.

Buena prueba de ello son los libros dedicados por Polo a distintos pensadores, y que son: *Evidencia y realidad en Descartes* (su *Tesis doctoral*, publicada en 1963), *Hegel y el posthegelianismo* (1985), *Nietzsche como pensador de dualidades* (2005) y los dos que incluimos en este libro: *La crítica kantiana del conocimiento* (2005) e *Introducción a Hegel* (2010). Además, el libro *Nominalismo, idealismo y realismo* (1997) está en buena medida –en sus dos primeras partes– dedicado a la historia del pensamiento moderno. Y, finalmente, la *Introducción a la filosofía* (1995) es una exposición y valoración de Aristóteles: qué filosofía había antes de él, que aportó el estagirita a la filosofía, y qué temas dejó sin tratar o ha añadido la filosofía posterior.

Y, además de estos libros expresamente dedicados a la historia del pensamiento, está la multitud de referencias a filósofos con que Polo enriquecía sus obras más temáticas; y el enfoque histórico con que abordó buena parte de las cuestiones tratadas en ellas. Y es que la filosofía, pensaba Polo, nunca se hace *ex novo*, sino que se inscribe en una tradición.

Máxime si, como dice Polo en el primer capítulo de este libro, la historia de la filosofía no es mera historia, registro de documentos, y precisión filológica y cronológica; sino que es filosofía, pero filosofía indirecta: consideración sobre las cosas a través de lo que otros pensaron sobre ellas. Entonces, es preciso filosofar para hacerse cargo de la historia de la filosofía; y la historia de la filosofía no es mera curiosidad por el pasado, sino un instrumento para el filosofar.

De ahí procede también, al menos en parte, esa benevolencia del pensamiento de Polo, que tanto atractivo ejercía entre sus alumnos y discípulos; el interpretar a todos los pensadores, como solía decirlo, *in melius*: intentando descubrir siempre qué fondo de verdad había detrás de sus planteamientos; es decir, procurando comprenderlos desde dentro, para alcanzar aquello que de verdadero hubieran pensado.

Y de ahí también seguramente ese talante conciliador de la filosofía de Polo, que aspira a integrar la filosofía clásica con el pensamiento moderno; con frecuencia contrapuestos, y hasta enfrentados como si hubiera que optar entre ambos. No es así para Polo[1], quien con su filosofía cree ampliar la filosofía clásica, y corregir la moderna, para hacer finalmente proseguible la andadura del pensamiento, sobre la perennidad de la filosofía.

[1] Cfr. I. Falgueras, «Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna», en: Falgueras, I.; García, J.A.; Yepes, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, nº 11, pp. 7-25.

En efecto, Polo es más bien un filósofo moderno, actual. Y no sólo por haberlo sido en nuestros días; sino porque su filosofía versa, nuclearmente, sobre el método de la filosofía. Pues, en efecto, a su hallazgo filosófico personal, el límite mental humano, sigue la propuesta de un nuevo método para la filosofía: el abandono del límite mental; que es pluridimensional, o que puede hacerse según cuatro dimensiones, o de cuatro maneras, de acuerdo con su respectiva temática. Pero la cuestión metódica es la que ya Descartes consideró como central en la filosofía, y al hacerlo así consagró el pensamiento moderno (con todo, según Polo, antes que Descartes el pensamiento moderno se incoa ya en el nominalismo, con Escoto y Ockham; por eso se han incluido en este libro textos de Polo sobre estos dos autores).

Otro indicio de la modernidad del planteamiento filosófico de Polo lo constituye también los autores a los que ha dedicado sus obras ya mencionadas: Descartes, que es el comienzo del subjetivismo moderno; Hegel, su madurez y culminación; y Nietzsche, la contestación más virulenta a la modernidad, o quizás su última manifestación –al decir de Heidegger–.

Por esta razón, de entre el abundante material inédito que tenía Polo, y que aún se conserva en el archivo de su obra en el departamento de filosofía de la universidad de Navarra, pudimos entresacar estos *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*.

Sin embargo, Polo se entendía a sí mismo también –y con razón– como un pensador aristotélico: un seguidor del estagirita; hasta el punto de decir que su doctrina sobre el límite mental humano es *la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó*[2]. Y además, también es cierto que Polo propone su método filosófico como solidario de la distinción real de esencia y acto de ser con que Tomás de Aquino caracterizó a las criaturas; ella señala la temática que corresponde a su método. Por estos dos motivos Polo entiende que su filosofía alcanza la altura histórica que exige la perennidad de la filosofía: cierta integración entre lo clásico y lo moderno, como hemos dicho.

Este libro reúne diez escritos de Polo, cinco de ellos ya publicados previamente en ediciones poco accesibles, que aconsejaban su reedición para darlos a conocer al gran público; al comienzo de cada capítulo se informa, en nota al pie, de su procedencia, y de la fecha de su redacción. Estos textos procedentes de publicacio-

[2] *Curso de teoría del conocimiento*, v. I. Eunsa, Pamplona, 1984, p. XII.

nes previas no se retocaron –excepto las erratas detectadas–, a fin de salvaguardar la materialidad de la obra de Polo; tampoco ahora se han retocado. Los otros escritos procedían por lo general de cursos o conferencias grabados y transcritos; de ahí su tono coloquial. Y se retocaron, en ocasiones, para evitar un uso abusivo de dicho tono, o las reiteraciones excesivas; o bien para subsanar lagunas producidas en la grabación, o enlazar el discurso de modo que constituyera una unidad legible. Pero nunca, naturalmente, en cuanto a su contenido. Además, claro está, de que las divisiones introducidas en algunos de esos textos las introdujo quien preparó su edición y ahora suscribe esta introducción. En esta segunda edición tampoco se han retocado, excepto las erratas detectadas, claro está.

Estos *Estudios de filosofía moderna y contemporánea* se extienden desde los orígenes de la filosofía moderna, que Polo sitúa en el pensamiento tardomedieval, hasta Heidegger, el último gran filósofo anterior al pensamiento del propio Polo. Son ocho autores, que entendemos suficientemente representativos de esta época de la historia del pensamiento. Y que, además, no son versos sueltos; sino que entre ellos se percibe una cierta secuencia que muestra la trama seguida por la filosofía en esas centurias: sus intereses e incertidumbres. El capítulo primero, que se antepone como introducción, explica en cierto modo cuál es esa trama, qué sentido tiene y qué problemas plantea.

Capítulo I
INTRODUCCIÓN: LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA[1]

La consideración filosófica de un pensador es el resultado de dos condiciones: ante todo, que uno mismo se decida por el ejercicio del filosofar; en segundo lugar, que se conceda primordial importancia a la cuestión de si, o en qué medida, el pensamiento que se estudia satisface su pretensión de verdad. Ninguna de estas condiciones es tan fácil de cumplir como podría parecer, porque son solidarias y la falta de una de ellas acarrea la ausencia de la otra.

1) Si uno mismo desiste de filosofar, un pensador sólo podrá ser considerado desde una perspectiva previamente elaborada (por lo menos, para el caso), a la que es *sometido* por entero. En consecuencia, se dictaminará sobre su doctrina en tanto que significativa desde el criterio adoptado, que no será modificado o enriquecido por ella, y no en cuanto que relevante en términos de verdad. Se trata de un juicio en el que actúa una norma construida al margen de lo juzgado, de tal manera

[1] Este texto procede del prólogo al libro I. Falgueras, *La «res cogitans» en Espinosa*. Eunsa, Pamplona, 1976, pp. 11-43. Precedía al texto aquí publicado este párrafo: «El autor de este libro ha acometido la tarea de buscar una comprensión de Espinosa a nivel estrictamente filosófico. La tarea es emprendida, tras una consideración detenida de los textos, con un método pertinente que logra alcanzar el objetivo propuesto. Por eso, me resulta grato esbozar algunas indicaciones generales acerca del filosofar y la filosofía moderna, que sirvan para mostrar mi acuerdo con el modo de tratar a Espinosa que emplea Ignacio Falgueras, es decir, para resaltar lo justificado de un enfoque filosófico de la obra del gran racionalista, enfoque del que la bibliografía más reciente sobre Espinosa ha desistido con demasiada frecuencia».

que aquello sobre lo que recae queda disuelto en la sentencia misma. Al establecer esa ominosa relación de desigualdad, lo «científico» del estudio no es compartido en modo alguno por lo estudiado. De ello resulta que el pensamiento que se dice entendido no lo es en cuanto tal, sino que se pierde de vista y en su lugar aparece otra cosa: en rigor, una mera cosa.

Quien toma esta actitud no entabla diálogo con el pensamiento ajeno, no le da audiencia en lo que tiene de autónomo, esto es, de aspiración o pretensión de la verdad. De este modo, dicho pensamiento pierde toda posible *contemporaneidad* con el tratamiento que sufre, es anclado en el pasado, como algo ya transcurrido y prescrito, incapaz de competir con el punto de vista asumido: el pensamiento expreso se convierte en mero documento, en huella o signo que ha de ser interpretado sin más. En definitiva, la consideración no filosófica de una filosofía es tan exterior a ella que, sin remedio, desemboca en un reduccionismo hermenéutico.

Se suele proceder a la hermenéutica siguiendo una de estas dos líneas: la primera consiste en enfrentarse con cualquier pensamiento como con un fósil, al que sólo cabe devolver la vida que tuvo en el ámbito de *otra* humanidad. Eso lleva a esgrimir la noción de contexto, mediante la cual las «filosofías» son encerradas en *su* época (como si la época pudiera hacer las veces de la verdad). La otra línea consiste en entender el pasado cual simple antecesor del presente, que es la única actualidad en vigor (como si el presente histórico se bastara a sí mismo), a la que anticipa de un modo imperfecto y, por lo tanto, resueltamente superado. La hermenéutica de un pensamiento filosófico es la ficción equivalente a referirlo a condicionantes *extrínsecos*: el contexto histórico, el psicoanálisis, la perfecta novedad del presente propio. Hacer sólo hermenéutica es renunciar de entrada a la filosofía e instalarse en un plano *postulado* de validez científica.

2) También puede ocurrir que alguien, sin renunciar a ser filósofo, intente comprender a otro sin lograr integrarlo en el orden de lo que ha aceptado como verdadero. La comprensión no pasa de ser entonces una *comparación*, cuyo balance es una valoración negativa. La expresión completa de esta valoración es una triple exclusión: la filosofía estudiada es errónea en su contenido nocional; en su alcance es inferior a la formulación de los temas por uno mismo lograda; como radical operación, no es ni siquiera filosofar (esto último no se dice, por lo común, pero está implícito en las dos exclusiones precedentes).

Sin embargo, la pura exclusión de la dimensión objetiva de otro pensamiento conlleva una limitación de la propia indagación filosófica, y viene a ser una confe-

sión de que no se sabe bien qué es eso de suscitar nociones de envergadura filosófica (salvo, claro es, que se admita el error objetivo craso, es decir, el sin sentido consistente; pero en este supuesto, el pensar humano queda sujeto a una sospecha tan tremenda que convierte al escepticismo en la única actitud sana). Con esto no quiero decir que no haya errores, sino que el error objetivo es función de un descontrol metódico, que ha de resolverse metódicamente también. Por esto, la polémica filosófica no debe ser motivo de reclusión en el propio elenco de formulaciones (lo que equivale a dejar de filosofar), sino estímulo para un esclarecimiento precisamente metódico. Tampoco el acuerdo debe hacerse al margen de ese esclarecimiento. Sobre el modo de proceder que aquí se sugiere volveré un poco más adelante.

No se descubre la entera significación de error hasta que *no se va más allá de él*. Desde luego, si un pensamiento está equivocado hay siempre por medio factores psicomorales. Pero no cabe, sin una omisión insubsanable, cifrar el ejercicio del pensamiento en tales factores: pensar siempre es pensar-algo, y es esa correspondencia indefectible, a la que conviene el sentido primordial de lo que se llama método, aquello que importa esclarecer antes que nada. Naturalmente, cualquiera puede perder la serenidad de espíritu hasta el extremo de embarcar su actitud en una trayectoria irracional o demenciada (con ofensa de Dios y quebranto de la condición humana). Ahora bien, negar a un pensamiento todo tipo de relación con la verdad, es, recíprocamente, negar que la verdad tenga que ver con algún determinado tipo de pensamiento; pero como esto último es inaceptable, es preciso hacer recaer la negación sobre el pensamiento mismo, esto es, adoptar la hipótesis de demenciación. Ahora bien, ¿y si no fuera éste el caso?; ¿y si se hubiera pensado?; entonces la omisión insubsanable a que se aludía habría tenido lugar. Además, las hipótesis se adoptan ante lo que de momento es enigmático, es decir, ante la facticidad, y a partir del postulado de la inteligibilidad.

Ocuparse de la significación de una obra escrita no es lo mismo que tratar de entender un ente real. En atención a esta diferencia cabría hablar de dos estados de la filosofía: uno directo, en que el filosofar versa sobre lo real; otro mediado, en que ha de vérselas no sólo con los entes, sino también con su objetivación. En este segundo caso, no se cuenta simplemente con la inteligibilidad de la realidad, sino también con la pretensión ajena de haberla obtenido. Aquí estriba la historicidad de la filosofía: no somos los primeros ni los únicos en haber filosofado. De este hecho ha de sacarse una enseñanza muy radical: para dialogar con un filósofo con el que no se está de acuerdo es preciso ocuparse de los temas, que son los que proporcio-

nan la comunidad fundamental; pero el diálogo versa directamente sobre el modo de captar los temas. Si esto se olvida, el diálogo degenera en una gresca estéril, y mejor hubiera sido no haberlo iniciado.

En suma, las discrepancias han de transformarse, para mantenerlas con todo rigor, en una discusión acerca de la suficiencia del método. Pero ello requiere hacerse cargo tanto del método ajeno como del propio. Esto basta para caer en la cuenta de que aquel estado de la filosofía que llamaba directo presupone también el método. Aquí está la radical enseñanza que proporciona la filosofía en su historia y, a la vez, la manera de dar dignidad filosófica al cultivo de la historia de la filosofía.

Aunque sea muy escuetamente, es preciso, a mi modo de ver, dirigir la atención al sentido que tiene el método. Es así como se cumplen, en cuanto que inseparables, las dos condiciones de que depende la consideración filosófica de un pensar. Pensar significa: acontecer que *hay* algo pensado. El acontecer y lo pensado han de estar mutuamente ajustados y nunca son completamente insolidarios. Nada hay pensado si no acontece que lo *hay*. Acontecer no es un proceso empírico ni un devenir psíquico adyacente a lo pensado, sino que está vertido en lo pensado y medido por lo pensado: es su mismo logro; *hay* pensado al pensar; el término *al* señala el acontecer. El método es la inseparabilidad del acontecer y de lo pensado en tanto que mutuamente ajustados. El ajuste estricto de lo pensado y el acontecer mental es la congruencia del método. Discutir la suficiencia metódica de una filosofía es examinar los posibles fallos de congruencia. Las incongruencias son las diferencias entre lo que hay pensado y lo que se pretende pensado. Tales diferencias pueden ser de signo positivo o negativo y es difícil señalar a qué se deben, sobre todo porque su casuística es amplia y no se deja reducir a una idea general: las ideas generales se obtienen según un método. Sin descartar los factores psicomorales, a nivel mental la posibilidad de incongruencias es abierta por el *carácter no único* del método: puesto que los objetos son plurales, su logro no puede ser uniforme. Las incongruencias tienen lugar frecuentemente al sustituir una vía metódica por otra, lo que permite una (ilusoria) *conexión* de objetos precisivamente objetiva, es decir, desprovista de método. Insisto en que esto es un espejismo. También es falaz la pretensión de haber agotado lo pensable siguiendo un sólo método, pues el método no es único. No todo método es una vía: a nivel mental sólo lo son la *reflexión* y la *razón*; no lo son ni la *abstracción* ni la *intelección*. La unificación de las vías metódicas, así como la de los otros métodos, es una cuestión ardua, es decir, otro método, al que conviene reservar el término *logos*. Desde luego, la suplantación de una vía metódica por otra *no es el logos*. Más bien hay que decir que

la suplantación es la continuación de una vía metódica siguiendo otra antes de que la primera se haya *agotado*. Ello constituye un ilegítimo recorte, una pretenciosa e innecesaria suplencia y una debilitación del *logos*. La conexión precisivamente objetiva de objetos deprime al *logos* –es un confuso contrabando– cuando acontece como yuxtaposición de fragmentos metódicos. Tal conexión es confusa en tanto que comporta y oculta un cambio de dirección de la atención. El ocultamiento del cambio atencional es su inadvertencia provocada por la conexión precipitada[2].

[2] Me he ocupado de los métodos en otros lugares. Aquí, después de enunciarlos, intentaré muy resumidamente describirlos y ordenarlos:

– La obertura del pensar es la abstracción. Abstraer significa: articular el tiempo según el presentar. No cabe un acontecer progresivo si primero no se procede a esta articulación, la cual no es un progreso metódico, pero es imprescindible. El acontecer abstractivo no es el único pensar, no lo agota: *todavía* cabe pensar. El método imprescindible no es suficiente. La insuficiencia es doble: respecto al pensar y respecto a lo pensado. El pensar procede metódicamente a colmar la insuficiencia.

– La reflexión es el método según el cual acontece pensada la insuficiencia de la abstracción respecto al pensar mismo. Reflexionar significa: negar. Negar significa: separar la generalidad. Acontece pensada la generalidad justamente separándola. Tal acontecer es una vía. Separada, la generalidad es respectiva a su determinación. La determinación de la generalidad no debe confundirse con lo abstracto: no es igual articular el tiempo que determinar la generalidad (si esto no se tiene en cuenta se incurre en incongruencia). Por eso, es oportuno llamar *segunda* a la determinación de la generalidad. Pero, además, la generalidad no es única. Siempre cabe negarla y, por tanto, pensar una generalidad «mayor». Las determinaciones de las distintas generalidades tampoco deben confundirse. De acuerdo con esto, no cabe pensar la generalidad máxima; por eso, la vía metódica reflexiva se agota: pensar la diferencia entre abstraer y seguir pensando no es un pensar que culmine, o lo que es igual, tal diferencia no es pensable en modo absoluto (pues no es absoluta). El postrer acontecer reflexivo es preguntar.

– La razón es el método según el cual acontece pensada la insuficiencia de la abstracción respecto de la realidad. Razonar significa: devolver. Devolver significa: explicitar. Acontece pensado lo explícito justamente a partir de lo implícito. Explicitar lo implícito acontece según fases. Las fases del método que llamo razón son: concebir, juzgar y fundar. Así pues, razonar también es una vía y también se agota: la insuficiencia de la abstracción respecto de la realidad no es pensable de modo absoluto (pues no es absoluta). El postrer acontecer racional es fundar. La congruencia metódica del fundamento se pierde en su confusión con el absoluto (o con la generalidad reflexiva), ya que el fundamento explícito ha de referirse a las fases que lo guardaban implícito. Tal referir significa: traer. Traer significa que el fundamento acompaña. Al fundamento pensado como traer que acompaña es oportuno llamarle base. En suma, la reflexión y la razón se agotan, pero no de la misma manera: la razón se agota en el fundar y la reflexión en el proceso *in infinitum*.

Ahora bien, si la insuficiencia no es declarable ni reflexiva ni racionalmente en absoluto (o sea, si las vías metódicas que la declaran se agotan) y, si, por otra parte, ambos agotamientos difieren, no sería correcto entender que el pensar acaba con la abstracción y el doble modo de pensar su insuficiencia: ninguno de estos métodos es conclusivo sin más (pensar no termina con ellos). La intelección es el método según el cual lo incondicionado es pensado. Este método no es una vía, pues es distinto de la reflexión y la razón (confundirlo con cualquiera de ellas es una incongruencia), y si en tanto que dis-

Señalo a continuación algunos casos destacados de incongruencias:

- Sentar nociones sin suficiente respaldo metódico (v. gr.: las llamadas intuiciones intelectuales).
- Intensificar el proceso cogitativo para lograr nociones que pueden obtenerse con un método más sencillo, o lo que es igual, antes del momento en que se aprecian según el método que se ha seguido (v. gr.: la doble negación hegeliana como método para establecer la generalidad respecto de sus determinaciones concretas).
- Dar por unificadas nociones sin atender a la compatibilidad de sus respectivos métodos (v. gr.: los sincretismos, a los que está abocado el lema de la interdisciplinariedad, tal como hoy se propugna).
- Considerar mejor pensada una noción al acumular sobre ella otras que, en verdad, la coartan (v. gr.: el mecanicismo, la homeostasis sistemática).
- Vincular una imagen y un abstracto según un constructivismo isomórfico incapaz de salvar la diferencia de niveles (v. gr.: el esquematismo kantiano).
- Endosar un ejercicio mental humano a un proceso cosmogónico (v. gr.: el llamado materialismo dialéctico).

tinto fuera una vía, haría completamente provisionales a ambas: pensar lo incondicionado no puede ser pensar que reflexionar y razonar son provisionales (no lo son). Además, la provisionalidad de las vías metódicas llevaría a entender la intelección como intuición (la llamada intuición intelectual); ello es una incongruencia. Un modo de corregirla es interpretar la intelección como hábito; otro, que no es incompatible con dicha interpretación, es intentar averiguar su sentido metódico. Como método, la intelección es pensar lo incondicionado en su distinción misma. La distinción de lo incondicionado es el tema de los primeros principios. Los primeros principios son irreductibles entre sí, pues no pueden ser primeros si se confunden o amalgaman: en tanto que los primeros principios no se confunden, todos ellos vigen; ante todo, entre sí. Pensar los primeros principios entre sí es pensarlos en su enlace; tal enlace no se ha acabado de pensar.

Si la abstracción abre paso a la reflexión y la razón; y si inteligir no es pensarlas como provisionales, todos estos métodos son distintos y, asimismo, son unificables. La unificación es otro método, al que estimo oportuno llamar *logos*. Tal método se presta a incongruencias graves, a las que cabe llamar depresiones. Las depresiones del logos son frecuentes porque los métodos viales son válidos y, a la vez, se agotan. Pero su ejercicio puede no ser igualmente intenso. Por eso, el agotamiento de uno de ellos sugiere la preeminencia del otro, sugerencia engañosa en tanto que induce a intentar prolongar el uno según el otro. La unificación de las vías metódicas no debe ser precipitada. Mientras no se agotan, su unificación ha de ser gradual (o no total, pues la realidad no equivale nunca a la determinación del general: lo más que concede es su comprobación, pero la comprobación no es la determinación; confundirlas da lugar a la incongruencia característica del pensar mecanicista, a la que conviene llamar *sofisma básico*). En su agotamiento, la unificación de las dos vías metódicas no puede ser exclusiva; con otras palabras, no puede excluir al intelecto.

- Subvertir la jerarquía de métodos (v. gr.: la suplantación del intelecto por la razón, con la eventual apelación a la intuición intelectual y el resultado neto a una tematización insuficiente de los primeros principios).
- Entender como definitivo para el conocimiento el agotamiento de algunos modos de objetivación (v. gr.: la noción de transcendencia de Jaspers).
- Forzar el alcance del método interrogativo (v. gr.: la pregunta fundamental de Heidegger).

Baste con esta enumeración.

Tal vez es claro ya que el intento de averiguar el método que un filósofo emplea para establecer y vincular sus nociones resulta indispensable para que su estudio sea provechoso: es la forma de conseguir pensar lo que él ha pensado y de obligarse a pensar con justeza la discrepancia. Si ésta ha de mantenerse, es menester elucidar el modo de seguir pensando, saliendo del atasco metódico que es la incongruencia. No sería oportuno alegar que las incongruencias ajenas a uno no le afectan. Ocuparse filosóficamente de la historia de la filosofía es tarea difícil; pero, recalquemos lo obvio, es *ella misma* la beneficiaria de la ganancia que tal dificultad entraña.

Las observaciones que preceden nos llevan a la cuestión de cuál sea la consideración metódica adecuada del pensamiento moderno.

El valor filosófico de la filosofía moderna estriba en lo que tiene de *reposición*. Reponer quiere decir, aquí, volver, es decir, recomenzar a filosofar. La renovación de la actividad filosófica se ha llevado a cabo en Occidente desde dos instancias muy distintas, a saber:

1) desde una inspiración superior que permite ahondar, insistir en la filosofía, recibirla sin cortes, salvándola en lo sustancial, remoldeándola en profundidad (esto es lo esencial del genio de Agustín de Hipona, que amplía y organiza Tomás de Aquino);
2) y desde una crisis de la filosofía misma, es decir, desde su desaparición no sólo episódica, sino debida a su descoyuntamiento respecto de aquella inspiración –por cierto, suprema para toda la vida humana–.

A partir de este conflicto (del que no hay por qué partir, siempre, claro es, que se vea enteramente que está mal planteado), la reactivación del filosofar ha de cargar con una dificultad que, en última instancia, lo determina de una manera impropia, o lo que es igual, lo inhibe o le incita a un esfuerzo obstinado que desequilibra el pensamiento. Como respuesta a la aguda dificultad que Ockham le formula, el fi-

losofar es empujado a ensayar vías sumamente extrañas. Hay que preguntar si es capaz de recorrerlas sin incongruencias.

La crisis de la filosofía medieval, iniciada en el voluntarismo de Escoto y expresada plenamente a partir de Ockham, es el tema de su incompatibilidad con la fe cristiana: la omnipotencia divina es, valga la palabra, tan absoluta que roba su objeto y función a la inteligencia del hombre, y convierte en sacrílega y vana la pretensión humana de inteligibilidad esencial[3].

La reanudación ulterior de la filosofía debía satisfacer un programa de doble cara: proseguir la filosofía, dando razón por completo de la aporía que la paralizó en el siglo XIV. Sin embargo, la inquisición moderna no ha llegado a hacerse cargo de este segundo aspecto, y ha quedado vinculada, atada, al planteamiento ockamista: no se ha librado de él, sino que, a lo sumo, ha girado en torno suyo, lo ha trasladado, lo ha querido esquivar (ensayo quimérico, dada la virulencia de Ockham), o se ha limitado a establecer un precario compromiso. No obstante, hay que señalar, frente al casi general abandono de la filosofía en la edad moderna, notables intentos de reposición emprendidos en los tres últimos siglos por algunos autores. Aludiré a unos pocos de entre ellos. Por lo pronto, Renato Descartes.

Descartes emprende el filosofar en el modo de, aceptada la hegemonía de la voluntad sobre el pensamiento, mostrar que éste último no es imposible, sino que se desarrolla precisamente en cuanto que obedece a la voluntad. Quiero decir que el pensamiento se moviliza en Descartes según la dinámica voluntaria a la que no puede oponer resistencia ninguna: pensar significa entonces traslucir la imperante actividad del espíritu quedando bajo su control. Ahora bien, la voluntad cartesiana,

[3] Quedo yo y la arbitrariedad pura frente a frente. Se comprende enseguida que este enfrentamiento es insoportable. Debería comprenderse también el horror de una amenaza, de momento lateral, pero a punto de estallar: que la arbitrariedad emigre hasta mí, que yo sea la arbitrariedad y, por lo tanto, mi entorno –los demás, las cosas– lo enteramente maleable. Hoy se habla mucho de manipulación, pero no se sabe cuándo ni por quién fue desatada la blasfemia de que proviene.

Si la voluntad de Dios no es amable, ningún amor tiene sentido (es cifra desierta). Si la ley moral no me marca la dirección a Dios con verdad, y no sólo de hecho, si el *itinerarium hominis in Deum* no es asumible desde dentro, el movimiento humano es el de una piedra (Tomás de Aquino). Si el hombre no va –él– a Dios (con la gracia de Dios) no va –él– a ninguna parte. Si la ley moral no es cognoscible, toda otra ley es estulticia. Todo esto es obvio; tan obvio como que no da razón de Ockham. Es preciso ahondar en las condicionales hasta el extremo de señalar la incongruencia ockamista en términos de capacidad humana. Mientras las condicionales se limiten a indicar (negativamente) las consecuencias obvias, no se cae en la cuenta de que el pesimismo de Ockham es radicalmente antropológico.

aunque espontáneamente activa, no es unitaria, sino que se fracciona en una pluralidad de actos, entre los que destacan los siguientes:

- El dudar, que se traduce en el *cogito* (*sum* significa realidad de la voluntad que duda).
- El afirmar, que establece la noción de *res* (la *res*, como correlato de la afirmación, aunque no creación suya, se discierne del *sum* y también de lo objetivo).
- El analizar, cuya correspondencia pensada es la idea clara y distinta (el término del análisis se distingue del *sum* y de la *res*).
- El someterse, que llega hasta la realidad de la idea de Dios (que no es la cosa que se afirma, ni la objetividad analizada, ni el *sum*, sino más bien la garantía de todos ellos. En particular, *cogito ergo sum* no es, en modo alguno, el argumento ontológico; la voluntad divina está por encima del dudar)[4].

[4] Los métodos cartesianos son:

1) Para el tema de Dios, la reflexión completa; su incongruencia estriba en que la reflexión es un método que se agota (reflexionar es generalizar, es decir, separar negando, de modo que por tal vía no es posible evitar el proceso *in infinitum*) y, por lo tanto, no es completa nunca. Ello comporta que la identidad no se establece adecuadamente con la reflexión, sino mediante la intelección: es un primer principio. Una identidad reflexiva es una versión debilitada de la unificación (*logos*) de reflexión e intelecto.

2) Para el objeto claro y distinto, una determinación de la abstracción a nivel sensible; su incongruencia fue ya entrevista por Kant en la estética trascendental. Más precisamente, la abstracción es, directamente, articulante; la extensión y el *cogito* cartesianos no lo son.

3) Para la res, la razón en su fase judicativa; su incongruencia está en que la razón es una vía metódica que prosigue explicitando. Aislar la afirmación del resto del método racional acarrea la pérdida de la noción de ente transcendental (fase conceptual de la razón explicitada en el juicio) y del fundamento (fase racional última que explicita al juicio). La afirmación aislada no puede unificarse con el intelecto; así se hace imposible la formulación intelectual del principio de no contradicción y precipita el problema de la comunicación de sustancias.

4) Para el *cogito* en cuanto ideado, lo que se indica en el apartado 2; en cuanto relativo al *sum* y segregado de todo *cogitatum*, un estatuto metódico regresivo: no es racional (no es un concepto, ni un juicio, ni una fundamentación); tampoco es reflexivo: el *cogito* no es la generalidad de la conciencia kantiana (la acusación de paralogismo no es pertinente) ni el *sum* la determinación concreta de una generalidad. Sin embargo, en cuanto separado (función metódica negativa de la duda) habría de ser reflexivo; pero, al no ser propiamente una generalidad, hay que considerarlo como un conato de reflexión abortado por un regreso apresurado a la determinación directa de la abstracción, que, sin embargo, rehusa la articulación de esta última. En suma, ni una generalización, ni tan siquiera una articulación abstracta. Ambos estatutos metódicos se estorban y deprimen porque *cogito-sum* sólo vale en el simple presente temporal. Ello lo aisla también de la memoria (no es la indagación agustiniana acerca de la interioridad). La pretensión cartesiana de que voluntad y pensamiento son *lo mismo* considerado como actividad y pasividad es, metódicamente, una paralización según la cual que yo sea ahora no significa ni que haya sido ni que siga siendo; y también que yo estoy seguro de que soy en tanto que

Evidentemente, esto es un intento de reposición de la filosofía que, sin abandonar el primado de la voluntad, trata de aprovecharlo colocándolo también en el hombre e inervando con él su pensamiento: el teísmo de Descartes es el problema de la compatibilidad de voluntades, que Descartes resuelve con el acto de sumisión de su voluntad. Desde luego, Descartes estima que para pensar tiene que poner en marcha su propia voluntad. Si se entiende que, con ello, la voluntad divina queda en suspenso, cabe hablar de «cadencia atea del *cogito*» (desde luego, lo que ocurre es que cualquier acto voluntario distinto de la sumisión no se corresponde en Descartes con la realidad divina, y también que hay actos voluntarios cartesianos cuyo interés es sólo pragmático).

La formulación negativa de todo esto es que en Descartes todavía no está constituido lo que se llama *sistema*: su peculiar voluntarismo es un obstáculo para ello. El sistema aparece en el racionalismo postcartesiano, sobre todo en Espinosa. Espinosa elimina la voluntad; su sistema viene a ser una conexión de la temática objetiva en que el criterio de unidad *está* en la objetividad misma. Ciertamente, para pensar esto es necesario retirar la voluntad cartesiana, o sea, prescindir de todo proceso activo que lleve hasta la objetividad, pero que no esté en ella primariamente. Espinosa intenta transformar el proceso en objetividad sin salirse de esta última, es decir, partiendo de su unidad infinita (infinito como noción positiva). El filosofar de Descartes daba lugar a una temática dispersa, precisamente porque era el fruto de una actividad no unitaria de la voluntad. En Espinosa la voluntad no domina los temas, sino que ha de desaparecer para que éstos se constituyan en y como el sistema mismo, el cual, paralelamente, ha de poseer carácter genético. De esta manera, queda puesto el sistema: en su inagotable totalización (noción de *natura*), en su génesis (noción de *causa sui*) y en su infinitud positiva (noción de Dios).

Late aquí la pretensión de eludir toda inquietud y asegurar una alegría automática según la cual la subjetividad desaparece en cuanto discernible de la expansión eterna en la latitud sin confines. Espinosa conecta así con motivos centrales del llamado averroísmo latino y con la obsesión pancosmista del antiguo estoicismo (un estoicismo que abandona el contrapunto de la autarquía, como glosa certeramente Ignacio Falgueras en su libro sobre Espinosa)[5].

pensante, pero que pensante es seguro en tanto que controlado *ahora* por un crispado acto voluntario. Por eso sólo la multiplicidad de actos voluntarios puede pluralizar la temática cartesiana.

[5] *La «res cogitans» en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976.

El mérito de ese libro radica en el descubrimiento de que la unión de las tres nociones principales de Espinosa no es meramente intuitiva (intuitivamente la unión –el *sive*– obliga a un cambio atencional), sino que consiste en una amalgama constructiva. Ello implica que, de las tres nociones, una asume el mando: la noción de *causa sui* separa de ella las otras dos (que son incongruentes); y que sólo centrando la atención en ella puede averiguarse el acontecer pensante de Espinosa. Por aquí alcanza Ignacio Falgueras la línea metódica de Espinosa, cuya detectación le lleva a cuestionarse por la congruencia de la *causa sui*. Tras detenido y atento examen, tanto en abstracto[6], como en concreto[7], su respuesta es negativa.

Enfocada desde el arranque histórico de la filosofía moderna, la actitud de Espinosa parece optimista. Pero es un optimismo ilusorio, porque no nace de una superación de Ockham, sino de la inversión, tras la exclusión del balanceo cartesiano, de los términos de la incompatibilidad ockhamista: el absolutismo objetivo es la negación de la fe. Una serie de graves interrogantes despierta ahora: ¿cuál es el tratamiento metafísico adecuado de la causalidad y de la identidad, que en el sistema objetivista se mezclan?; ¿cómo unificar metódicamente intelecto y razón, que están deprimidos en la *causa sui*?; ¿cómo destacar la libertad humana?

La insuficiencia del racionalismo espinosiano se advierte en el interior de su doctrina por la eliminación total del *ego* implicada en la erradicación de la voluntad cartesiana, y por el tratamiento desacertado de los primeros principios.

A partir del racionalismo, la incompatibilidd fe-inteligibilidad va a emigrar a un plano inferior y a teñirse de preocupaciones psicológicas (es la línea anglosajona: el compromiso). Kant intentará reconstruir la unidad, dejando atrás el psicologismo, en términos de conciencia; pero esta unidad está decisivamente limitada, pues no se extiende por entero a los objetos ni abarca el *ich glaube*. El planteamiento kantiano se resuelve así en la neta captación de un desgarramiento interior. Tal desgarramiento, incubado a lo largo del siglo XVIII, no es remediado por Kant, sino que, más bien, el kantismo contribuye a agudizar su percepción[8].

[6] Cap. II § VI de ese libro.

[7] Cap. V § III de ese libro

[8] Metódicamente, la *Crítica de la Razón pura* encierra numerosas incongruencias. Para no alargar demasiado este prólogo, señalaré sólo las más gruesas:

1) La conciencia kantiana es una generalidad unitaria. Ya he dicho que la generalidad es un tema reflexivo y que la reflexión se agota. Para Descartes la idea de Dios es la reflexión completa y, así, una incongruencia. La conciencia kantiana no es la idea de Dios; su incongruencia es la *detención* de la re-

La filosofía romántica ha de hacerse cargo de la íntima desazón humana. Para ello programa una empresa especulativa titánica: lograr la conciliación sin atenuar la idea de oposición (con todo, la oposición es un prisma menos penetrante que el de Ockham: la *penia* romántica es una versión rebajada de la desamparada acedia del bajo medioevo). Las distinciones entre dogmatismo y escepticismo, sueño y vigilia, sujeto y objeto, fenómeno y número, naturaleza y prejuicios, sentimiento y lógica, la misma incomunicación de substancias, se convierten en contraposiciones

flexión. Ahora bien, ¿cómo se detiene la reflexión sin connotar que no está completa?; y si esta connotación se excluye, ¿por qué no seguir reflexionando? El agudo problema de la conexión entre la conciencia y las ideas de la razón pura ya está aquí. ¿La conciencia es más o menos general que tales ideas? ¿En particular, la idea kantiana de Dios es reflexiva, o es una noción fundamental, es decir, metódicamente racional? En este segundo caso, ¿cómo asignar a la conciencia el carácter de principio de deducción de las categorías y, por otra parte, vincular éstas a las ideas de la razón siguiendo la consigna de remontarse a la base anhipotética de los silogismos? ¿O es que se trata de dos tipos de deducción? ¿Qué tipo de método es la deducción transcedental?

2) La conciencia kantiana no es una síntesis: la síntesis habría de ser el método con el que sentar su objetividad. Pero, por una parte, este método no se puede admitir sin que la aprioridad pura de la conciencia se pierda irremediablemente y, por otra parte, sin que su carácter rigurosamente unitario se desvanezca (la síntesis lo es de una diversidad); además, la conciencia no puede ser entendida, ella misma, como diversidad sin que la *Crítica de la razón pura* se derrumbe, esto es, sin que se haga equívoca la referencia de toda representación a ella, Kant se debate aquí en una pugna insoluble: no puede decir cómo se origina la conciencia; más aún, no puede en serio asignarle ningún origen, aunque fuera noumenal o incognoscible. El tema del paralogismo oculta una dificultad mucho mayor que la que Kant reconoce: el número puede serlo en orden al dato sensible, no respecto de la conciencia. La incongruencia estriba en confundir la generalidad con la *constancia*. La constancia ha de asignarse a todo objeto, ya que cualquiera que sea el método según el cual se logre, lo-logrado lo-*hay*. La conciencia significa, como constancia, *haber*. La conciencia es el pensar en su límite; en cambio, la generalidad es una noción lograda con un método: también ella la-*hay*.

3) Como la conciencia kantiana no es una síntesis, no es correcto el modo de plantear el tema de las síntesis del entendimiento; éstas no pueden derivar de aquélla. La conciencia no acompaña a las categorías llegándose hasta ellas y, por lo tanto, no las funda, no es su base. Kant no consigue un sentido peculiar para la deducción trascendental.

Las síntesis categoriales, como unificación de diversos, están a medio camino entre la homogeneidad de las ideas generales y la heterogeneidad que unifican. Tal heterogeneidad se enuncia de un modo insatisfactorio, que hace impertinente su unificación. Desde luego, no se trata de la unificación judicativa, pues en ningún pretendido juicio sintético a priori el predicado es más formal que el sujeto (v. gr.: 7 + 5 = 12: ni el signo = es la cópula verbal, ni 7 + 5 se conoce mejor al igualarlos con 12. La síntesis de rectitud y distancia carece también de interés: no se conoce mejor la rectitud al declarar que es una distancia, más aún, la rectitud no es distancia alguna, ni menor ni mayor. A esto se añade que las síntesis de la geometría en Kant presuponen el espacio, o sea, que éste es el sujeto, «el sustrato», formalizado por la síntesis. Pero esto es una intromisión del hilemorfismo en que naufraga la pretendida consideración trascendental del objeto).

que se propagan y atraviesan todos los horizontes. Lo que en la filosofía clásica había sido sólo un tema lateral (el de *oppositis*) será ahora la clave metódica de la filosofía, despojará a la unidad de su quietud previa y sólo la encontrará en la elevación gradual a generalidad viviente y abarcadora del proceso metódico. Arrancado de todo descanso, el sujeto trascendental ha de atravesar la contradicción, sepultándose en ella, para mudarla, estirándola, en vía transitable, y alcanzarse a sí mismo en identidad culminar. El tema de la conciencia desgraciada es asumido por Hegel ya de una forma clara en la *Fenomenología del Espíritu*, y, desde ese momento, pensar será para él encontrar la síntesis como *aufhebung* que supera la discontinuidad de los opuestos. La potencia filosófica de Hegel se emplea en aportar un desenlace optimista para la crisis romántica. Hegel ofrecerá una nueva versión del sistema, más elaborada y ambiciosa que la de Espinosa, pero metódicamente muy recargada. Sin embargo, la solución felicitaria de la conciencia desgraciada no es capaz tampoco de apagar la crisis medieval. Hegel es, en definitiva, la formulación gnóstica del luteranismo.

La insuficiencia del sistema hegeliano se advirtió muy pronto. El valor genético del método (el destino común de forma y contenido, según la *Ciencia de la Lógica*) es sólo aparente: el método es inane porque se ejerce respecto del pasado (a lo más, es memoria trascendental); el sistema no pasa de ser una ordenación posterior de lo ya dado. El optimismo de Hegel es incapaz de extenderse hacia el futuro.

Esta limitación del idealismo trascendental resonó profundamente en las mentes más claras sobre las que Hegel influyó; no todos, sin embargo, llegaron a la consecuencia ineludible: la esterilidad del método dialéctico. En cambio, se hizo común la negativa a aceptar la arrogante pretensión hegeliana de que en su presente la síntesis definitiva había sido consumada. Pero la renuncia a la síntesis, o su postergación *sine die*, no resuelve, como es patente, la crisis romántica; antes bien, abre paso a su agriamiento: la infelicidad romántica se transforma entonces en la experiencia de la desesperación. Por otra parte, a finales del siglo XIX, se hizo manifiesto que la suspensión de la síntesis equivale a *truncar* la dialéctica. De ello se sigue el descontrol de los contradictorios, que juegan entre sí sin ningún nexo firme, saltan y se transmutan unos en otros. El desgarramiento romántico, trivializado, es agitación caleidoscópica. Muchos pretendidos dialécticos actuales son como niños manejando dinamita. En este vagabundeo mental, simulacro del caminar, la instancia de la verdad se debilita y es confinada en la nostalgia. Por su parte, el filosofar queda en entredicho.

Desde luego, la dialéctica como historiología es un fraude. Un método que se pretende ejercicio generador de contenidos no puede aplicarse al pasado en cuanto se admita, por poco que sea, que el pasado corrió a cargo de otros protagonistas. Si esto no se admite, se cae en el determinismo (aunque se diga que el pasado no existe, o que el tiempo es la eternidad, o que uno es un dios ocasionalista, o que la historia *es* el acontecimiento del propio pensar). En este sentido, la dialéctica no es mejor que el positivismo.

Ahora bien: es claro que la intención de la dialéctica se frustra en el determinismo, pero también que no puede evitarlo. Digo que se frustra por lo que sigue.

La apelación al trabajo del negativo se justifica por la intención de *novación pura*. Lo dialéctico del proceso está en la eliminación completa de la inercia, es decir, de algo constante a lo que el proceso no alcanza. Por eso, el proceso se establece según momentos tales que el segundo se añade al primero en tanto que no tiene nada en común con él (si lo tuviera, la novación quedaría disminuida en esa misma medida), y el tercero en tanto que aporta lo ausente hasta él. Hegel entiende que esta intención se logra mediante la negación. En efecto, parece claro que, si *sólo A*, no A, en tanto que completamente distinto de A, es, como momento del proceso, la total eliminación de la inercia (recuérdese el desprecio de Hegel hacia la matemática, modo de pensar horizontal o presupositivo de axiomas). Lo enteramente nuevo es lo totalmente distinto, ¿y qué más distinto de A que su negación?; ¿y qué más distinto de A *(y)* no A que la *y*, es decir, que la superación (negación) de su separación (la separación es inmediación que ha de suprimirse como falsa determinación, o determinación exterior a lo general), esto es, que su absorción en lo general?; ¿y cuál es la capacidad de superar la separación extrema sino el pensar? (Quien por primera vez vio esto con entera claridad es Eckhart. Y lo vio en un intento de considerar el Verbo de Dios. Eckhart es, dicho sea de paso, más lúcido que Hegel); ¿y cómo expresar la subjetividad pensante en su identidad con lo pensado al margen de esta línea metódica?; ¿y es que fuera de la expresión absoluta de la subjetividad hay alguna otra adecuada al sujeto y al absoluto?; ¿y no es éste el único camino para eliminar la versión materialista del absoluto, es decir, para establecerlo como espíritu y libertad, así como para pensar el objeto *sub specie aeternitatis*?

Sin embargo, el método hegeliano no puede evitar el determinismo. La observación es sumamente simple: no A, por muy distinto que sea de A, no satisface la intención de novedad pura porque *está determinado* por A; porque no A sólo puede ser pensado en atención a A. Pero, por eso mismo, tampoco la consideración con-

junta A y no A es novedad pura: la vinculación de A (y) no A *ya* estaba, no ha de esperar un tercer momento para establecerse, sino que le antecede y lo hace superfluo, pues nace *a la vez* que la negación de A. Con otras palabras, A se separa de la generalidad en cuanto se piensa no A; más aún, la verdadera fuerza de la negación se dispara hacia la generalidad: A se distingue más de la generalidad que de no A (sólo puede «ser» distinta de no A porque no «es» la generalidad). Aristóteles formuló una observación que complementa, en la vía metódica que llamo razón, la observación que aquí formulo según la vía metódica que llamo reflexión: ningún B *es* exactamente no A en virtud de la trascendentalidad del ente. En la vía racional la negación no vige; es sólo relativa o indirecta, pues no es en esta vía donde la generalidad se separa. La incongruencia de Hegel se vislumbra ya. No respeta la diversidad de métodos, retrasa sin motivo el advenimiento de la generalidad, deprime el logos[9].

El truncamiento del método dialéctico es un amargo legado cuyo peso se nota sobremanera en el existencialismo. El propio Heidegger (el Heidegger I; el Heidegger II oscila entre la hermenéutica y el diagnóstico del presente; mira parpadeando) es impulsado más allá de la idea de mediación hasta la pregunta y desde ella retorna a la articulación del tiempo. *Ser y Tiempo*: he aquí un título bien elegido para expresar la crisis de las pretensiones ontológicas de la reflexión completa. Ya he di-

[9] Hay que añadir:

1) El desprecio hegeliano hacia la matemática –el cálculo– no está del todo justificado. Reflexivamente, la determinación de los distintos bajo (alguna) idea general puede y debe ser calculada. Naturalmente, el cálculo no es todo el método reflexivo: no toda separación de la generalidad permite el cálculo, es decir, se determina con él. Por otra parte, los cálculos son plurales, no son susceptibles de unificación plena (dependen del nivel de generalización, la cual, en definitiva, se agota).

2) La consideración absoluta de la objetividad carece de sentido: cualquier objeto, por distinto que sea de otro, lo-*hay*. *Haber* es la constancia del límite. De aquí se desprende que la pretensión hegeliana de eternidad respecto de la historia es insostenible: ningún presente domina la historia. Ahora bien, si el presente no es la plenitud dialéctica, ¿qué vale una historiología dialéctica? Y si se declara que la plenitud dialéctica no se ha alcanzado todavía, ¿qué vale el criterio adoptado para –ahora ya no hay efugio– la hermenéutica del pasado? La historiología del llamado materialismo dialéctico encalla en el relativismo. Por lo demás, si la dialéctica es el único método válido y estamos lejos del «cuarto momento», la dialéctica ha de ser *futurología*. La piedra de toque de la pretensión de génesis del contenido es precisamente la previsión ¿cabe prever dialécticamente? y, si no, ¿qué es la dialéctica como *praxis*? ¿Algo más que un mecanismo político del tipo de Maquiavelo?; ¿es el presente definitivo a que se aspira algo más que un colectivismo homeostático?

3) La identidad sujeto-objeto es un reduccionismo, tal vez el más grave. La identidad es un tema intelectual inabarcable. El sujeto humano no es un método mental ni, en definitiva, *es* para ninguno de ellos, sino para el Creador.

cho que no hay idea general máxima porque la reflexión se agota. El proceso *in infinitum* no es susceptible de consideración general. Ahora bien, si la separación –la negación– no es jamás un máximo, hay que sostener que el agotamiento reflexivo tiene lugar en el modo de la interrogación. Preguntar es el postrer acontecer reflexivo. Preguntar significa: buscar formular la generalidad pertinente para el caso negando la suficiencia del caso en cuanto aislado. Búsqueda y fórmula son equivalentes, y esto comporta que no se acierta a formular la pregunta sino en la medida en que la negación no se pospone: lo que no se sabe *al* preguntar no es solamente la respuesta, sino aquello que hasta la pregunta se *suponía* saber. Preguntar significa: prohibir que lo que se sabe sea una respuesta; la búsqueda de la respuesta y la formulación de la pregunta han de compensarse; acertar a preguntar es acertar a prohibir: la búsqueda de la generalidad es inseparable de la formulación en cuanto que esta última es una prohibición. Debe ser patente que la dificultad del método interrogativo se cifra en el mantenimiento firme de la prohibición y que la incongruencia de tal método acontece en el mismo momento en que, faltando a ella, se aduzca como respuesta, o aparezca de nuevo, aquello que se prohibió: en esa misma medida hay que denunciar que no se acertó a preguntar.

Por ello, ninguna pregunta es reiterable: la respuesta no puede someterse a la pregunta de que es respuesta. Desde luego, en su reiteración la pregunta es insoluble, pero lo decisivo es que la reposición de la pregunta es superficial. A fin de cuentas, la incongruencia del método interrogativo está en pretender la pregunta general, esto es, que se pueda formular en todos los casos. Paralelamente, no en todos los casos se supone pensado lo mismo; no cabe detectar negativamente *lo mismo*.

La interrogación es el tramo verdaderamente difícil del método reflexivo. Mientras la negación, la separación de la generalidad, acontece como inequivalencia entre la consideración precisiva de algo pensado y la extensión del pensar, es fácil dar el paso a la generalidad e incluir lo pensado como determinación suya. La complicación que el método dialéctico recaba es artificial, como ya he indicado, pues es inútil retrasar la generalidad por emplear primero la negación en un proceso de determinación de opuestos. Pero, en cambio, pasar preguntando a la generalidad no es cómodo, sino una búsqueda: se trata de pensar lo *no* pensado, pero no después o acogiéndose a la extensividad del pensar: cuando se pregunta, lo no pensado es lo que *parecía* pensado.

Ahora bien, parecer remite a *aparecer*. El aparecer es la remisión misma. Mientras vige el aparecer no se desata la reflexión, puesto que ya antes está remitiendo:

no se puede preguntar porque de suyo, digámoslo así, el aparecer ha contestado. Es evidente que la *Fenomenología* acrece las dificultades de la interrogación.

La separación negativa de la generalidad es inhibida, no tiene dónde hacer pie, si y en tanto que el aparecer es remisión, envío, método él mismo. No es posible detener, fijar, alguna significación para hacer valer la reflexión como vía extensiva, como iniciativa sobresaliente, si la significación no es limitada y aislable. Pero mientras vige el aparecer, ninguna significación se aísla: lo contrario equivaldría a sacarla del aparecer, o sea, a hacerla desaparecer. La peculiar versión heidegeriana de la intencionalidad fenomenológica es una burla de la dialéctica: el plexo de las significaciones fenoménicas no es totalidad alguna y, por lo tanto, no es susceptible de un balance más allá del cual se extendiera la negación. Con todo, Heidegger no renuncia a la reflexión.

No asentir a pasar a la generalidad a partir de lo que, al menos de momento, no se discute, es proponer que hay que empezar negando, o, si se prefiere, que la negación ha de referirse al punto de partida, es decir, que es menester negar la inmediación. Negar la inmediación es formular de antemano la pregunta. Formular de antemano la pregunta es establecer la primacía radical del método *en vez de* lo inmediato (es patente que la inmediación sólo se establece posponiendo el método, pues la inmediación es *ella sola*, esto es, no un método. Claro está que, como ninguna noción es ajena al método, para aislar la inmediación Hegel tiene que proceder metódicamente. La incongruencia salta a la vista).

En suma:

1) La primacía radical del método es el carácter fundamental de la pregunta. La pregunta fundamental es la vía metódica del tema del fundamento. Nótese que la primacía radical del método es la negación del comienzo como inmediación. Negar la inmediación es tematizar interrogativamente el fundamento. Pero hay que mostrar que ello es compatible con el plexo fenoménico constituido en la remisión del aparecer.

2) La primacía radical del método es la interpretación íntegramente metódica del sujeto. Tal interpretación es, por lo pronto, el tema del *Dasein*. Ser-ahí significa: ser comprometido en el abrir lo abierto. De acuerdo con esto, el aparecer es remisión, método, en virtud de la previa proyección que abre. Según la proyección se mantiene lo abierto en tanto que el sujeto no se retira o reserva, sino que es previamente *ahí: sich-vorweg-sein*. Nótese que la inmediación hegeliana, como *sólo* inmediación, reserva el sujeto, no lo presupone; por lo demás, esta reserva es necesaria

para la identidad absoluta. La negación de la sola inmediación establece de entrada el carácter metódico del aparecer; por eso, el sujeto ha de estar ya ahí, proyectado y complicado, y así es incapaz de identidad culminar. El aparecer es método de acuerdo con el proyecto. Pero el proyecto no es para la identidad, sino para el mantenimiento de lo abierto. El mantenimiento es el tema de la posibilidad: mantenimiento *mientras* hay posibilidad.

Pero hay *la última* posibilidad: es el tema de la finitud. La finitud permite formular la pregunta, es decir, negar la apariencia. La cuestión, sin embargo, contiene cierta sutileza. Nótese que la finitud de la posibilidad –lo negativo– no puede ser simplemente adjudicada a ella puesto que es de la responsabilidad del sujeto. Si el sujeto abre, también cierra. Pero este cierre es su muerte. Según la responsabilidad el sujeto se separa del plexo fenoménico. El enclave de la separación es la angustia, no la inmortalidad. En la angustia la respuesta al preguntar se destaca como *nada*. La nada no es el absoluto, sino la compañía del ente –no al revés–, la nada que vige tanto, si, o cuando, hay o no hay ente. Cabe sólo-nada; no cabe sólo-ente. Ente y nada más, significa: prohibición de que el ente impida la nada. La negación presupone la nada.

3) La primacía radical del método enlaza entonces con la diferencia ontológica, es decir, con la diferencia ente-ser. La pregunta se formula, de acuerdo con esta diferencia, como prohibición de que el ser se entienda como un ente o como todos los entes. Ente significa lo que aparece. La finitud del aparecer es la negatividad que permite vislumbrar el ser porque tal finitud no es ella sola. Vislumbrar es solidario de la separación del sujeto, según su responsabilidad, de la proyección en el aparecer. Así se establece la noción de *comprensión*. La comprensión es la tematización del ser en su referencia al ente. La comprensión puede llamarse un ver *del* sujeto en tanto que éste también se separa. Así pues, la separación respecto del ente no da lugar a una soledad completa, sino que es compensada por la comprensión. Por su parte, la diferencia ente-ser no es la de finito-infinito.

4) La primacía radical del método es incompatible con la correspondencia exacta de la comprensión del ser con el ser. De acuerdo con dicha primacía, la comprensión es el desvelamiento: se pasa a lo claro; por lo tanto, la comprensión no es autocomprensión. A fin de cuentas, la primacía radical del método impide el ajuste entre lo nocional y el acontecer. Si la imposibilidad de ajuste se considera desde lo nocional, la comprensión tiene, sin remedio, un horizonte: el ékstasis temporal (el tiempo como horizonte es la inagotabilidad del fondo, la emergencia del pasa-

do en el presente y el traspaso hasta el futuro que lo aproxima o des-aleja; el tiempo es el desvelamiento en trance tal que oculta: es un advenir que no dice de *dónde* se adviene). Si la imposibilidad de ajuste se considera desde el acontecer metódico, resulta que el fundamento se desvela sin agotarse, esto es, que se desvela y, a una, se oculta. El sentido primario de la verdad no es la adecuación, sino la *aletheia*: pero el ocultarse conserva la fundamentalidad (en otro caso, entre desvelarse y ocultarse se daría una adecuación).

5) Tal conservar abre una nueva diferencia y, por lo tanto, una nueva pregunta: la pregunta por el sentido del ser. Esta pregunta, anunciada en la introducción de *Ser y Tiempo*, no fue formulada en dicho libro porque apunta más allá de la comprensión del ser y se formula negándola. Negar la comprensión del ser comporta inevitablemente la interpretación del sentido del ser como generalidad. La generalidad del ser es incompatible con la interpretación del tiempo como horizonte, pues afecta, sobre todo, a la aproximación del futuro; el ser es capaz de fundar una X, es decir, aquello que, no por fundado, ha de aparecer como ente.

La incompatibilidad entre el sentido del ser y el horizonte temporal ha impedido la publicación de *Tiempo y Ser*. Pero entonces el acontecer metódico es, en definitiva, un *factum*; lo que tiene de *factum* no es, en modo alguno, comprensión del ser.

¿Puede negarse la comprensión del ser, o sea, formular la pregunta fundamental de tal modo que la respuesta sea una interpretación completamente general del ser que engloba *cualquier caso* como igualmente fundado, o lo que es lo mismo, como eventualidad desprovista de decisión inteligible? ¿No es esto, otra vez, el fracaso de la moderna filosofía trascendental? ¿No es esto, de nuevo, Ockham?[10].

[10] Este rápido examen de *Ser y Tiempo*, así como de su improseguibilidad, muestra el agotamiento de la reflexión en la pregunta. La incongruencia heideggeriana es el desajuste de método y tema que surge de la primacía radical del método. Para proceder al ajuste bastan las observaciones siguientes:

La vía metódica reflexiva es unificable en su agotamiento con la razón (también en su última fase). El agotamiento de la razón es el último explícito, a saber, el tema del fundamento. El fundamento es tema racional, no reflexivo. La pregunta fundamental deprime el logos precisamente cuando el agotamiento de las dos vías metódicas permite su lúcida unificación. En efecto, si al fundamento no le corresponde generalidad, la diferencia ha de ser interna al fundamento mismo. La pregunta pertinente es la pregunta acerca del *dentro*. De este modo, ambas vías metódicas pueden unificarse con la intelección (el principio de identidad es tratado por Heidegger de un modo trivial). Por otra parte, la generalidad del fundamento plantea una grave dificultad a la indagación acerca del sujeto humano. Mientras las pretensiones trascendentales de la filosofía moderna no se abandonan, la generalidad del funda-

El existencialismo es un nuevo fracaso que ya no espera solución: el desaliento del romanticismo, apabullado por el malogro de cuantos intentos de reposición de la filosofía se han hecho a partir de Ockham (lo que viene a ser una especie de comprobación y refuerzo de la postura ockamista por reducción al absurdo. Así, sobre la gratuidad del acto libre sartriano se cierne la sombra de Ockham entera). De ahí la indefensión ante el nominalismo, cuyo exponente declarado es el neopositivismo y de ahí también ese curioso intento de articulación formal que se llama estructuralismo. Ambos son cansados, mitigados reestrenos que cohíben a la mente apelando, sin vergüenza, a su propia incapacidad. En ellos ha desaparecido por completo la consideración del método, y lo pensado se destaca a costa de ignorarlo. En esa misma medida son mecánicos. Neopositivismo y estructuralismo constituyen dos modos de sistematicidad automática, combinatoria o relacional, esto es, precipitados fuera del acontecer metódico.

La atrofia del pensar no impide sino que, más bien, exige la ingerencia de otras dimensiones del dinamismo humano que intentan convivir con tales automatismos. Las articulaciones objetivadas de suyo todavía pueden ser manejadas por la voluntad (bien entendido: desde fuera), pues se instrumentalizan fácilmente, aunque sin dejar de imponer su rigidez. La voluntad que instrumentaliza mecanismos no es ya una voluntad metafísica (suscitadora de temas, como la cartesiana), sino una voluntad pragmática que manipula y aprovecha: es la tecnificación total. Con ello se vuelve a editar la tesis arbitrista, sólo que planteada a nivel exclusivamente humano: la arbitrariedad de la voluntad humana es la jubilación de la inteligencia y de la trascendencia. Ha muerto Dios y, tras él, el hombre. Ha muerto Dios, porque mi voluntad es tan arbitraria como la del dios ockamista y lo suplanta, pero también ha muerto el hombre, porque su arbitrio complicado en el afán de aprovechar un plantel de datos ya codificado es mero parasitismo. El fracaso de la voluntad también queda sellado.

Después de ello, para vérselas con la mecanización objetiva, hay que llamar a escena a otra instancia humana, la única que queda: la afectividad. Pero la afectividad humana no es muy de fiar. Las más de las veces es traumatizada al enredarse

mento da lugar a una especie de competición entre el sujeto humano y el ser, de la que aquél sale malparado (la interpretación fundamental de la libertad ensayada en *Von Wesen des Grundes* es insostenible). En fin, dotar de horizonte temporal a la comprensión del ser es una recaída en la abstracción, que es el método articulador del tiempo.

en las mallas del automatismo (verdadero lecho de Procusto para ella). Una de las eventualidades de la situación es la repristinación del salvaje. Por rechazo afectivo, por intolerancia, estamos a punto de tirar por la borda todo proyecto de optimación humana. Es posible que el hombre al final de este segundo milenio no sea capaz de tomar a su cargo un progreso dirigido.

La afectividad herida, resentida, no es, forzosamente, la retirada a la pasividad o al hermetismo. La arbitrariedad puede instalarse también en ella; de esta manera toma contacto con el mito dionisíaco y, al reanimarlo, se expande en las espirales de la asociación sin trabas. La afectividad se adueña de la combinatoria ampliándola hacia el infinito: es la agitación frenética, el ensayo de no detenerse nunca, que innova tejiendo síntesis deshechas enseguida para encaramarse en otras, que vuelven a caer sin fin: la provisionalidad y la sustitución reclamándose en una dialéctica espectral, devastada, renuncian incluso a articular el tiempo.

Sin embargo, la tensión afectiva no es duradera; sobreviene el cansancio, y el frenesí aboca al estragamiento. El paso siguiente es la abdicación, la confesión de la impotencia de perseverar. La afectividad exhausta recurre al conjuro, es decir, invoca una instancia externa, un estimulante: es la idolatría, la apelación a otra criatura proveedora de posibilidades de supervivencia, cuyo correlato social es el tirano. El tirano ha de ser parco en su función de aprovisionar, precisamente porque en esta función descansa su justificación permanente; por eso, recurre al condicionamiento psicológico, procura desmantelar al hombre, anular su espíritu, la energía que trasciende su precaria consistencia cósica.

El triunfo de la tiranía sería la prueba del viejo aserto acerca del ser, en el que Hobbes creyó encontrar un refugio contra la soberanía de la arbitrariedad: el ser comprometido con la necesidad; ser-necesitante, ser cuyo *siendo* significa ocuparse en satisfacer su necesidad de *ser* y *es* en cuanto satisfecho. El ser que necesita, el exigente, es el ser que no desborda la escueta facticidad de seguir siendo porque a ella ha de proveer gastando su caudal entero. Este aseguramiento del *factum* siempre famélico por la *ousía* somete a esta última a la ley del bronce: es la magnificación del llamado instinto de conservación. Pero, ¿conservación de qué? O, ¿por qué más de éste que de aquél? ¿Y por qué algo en general y no, más bien, nada? El contrataque de la arbitrariedad es imparable.

Unos someros trazos son suficientes para esbozar la situación actual en cuanto deriva de la modernidad, es decir, como punto de llegada de un impulso que se agota. En la entraña de la situación actual, el impulso suena apagadamente, irrecog-

noscible, como un eco. El impulso ha empujado hasta hoy, pero ya no asiste; ya no se percibe en su fuente, sólo resuena, ha caído en el anonimato. Lo anónimo es lo desfigurado, desvaído o contrahecho, lo que espejea en una superficie sin firmeza, lo que no se deja identificar: lo fragmentario. La modernidad llega hoy como una multitud de trozos. Y se procede a pegarlos: es el sincretismo; o a prolongarlos virtualmente: es la extrapolación. Los sincretismos tejen torpemente, reúnen por semejanzas lejanas, provisionales, por afinidades casi adivinadas, porque lo anónimo margina el método. Las extrapolaciones aplican por si acaso, pues no se sabe con certeza a qué corresponde el fragmento y no se renuncia a ensayar si vale: es el experimentar aleatorio y multiplicado, que pretende vencer la enorme probabilidad de errar con la proliferación de exploraciones.

Los avatares de la afectividad hipertrofiada, que se exalta sin discriminar lo necio y lo profundo, o se acongoja por igual ante la débil dificultad y la desgracia, señalan la ignorancia del matiz, la movilización masiva, carente de intimidad, la simplificación obtusa según la cual la extrapolación da paso al imperio del tópico: es el bloqueo del discurso, la maníaca unilateralidad. La afectividad hipertrofiada está sola. La soledad va a parar al gregarismo, el sincretismo más débil: el montón.

El pragmatismo de la voluntad reclamada para aprovechar modelos de cálculo de aplicación comprobada, se cierra en una cínica desconfianza a los motivos éticos ineludibles, que califica de utópicos, ineficaces o desfasados. Palabras como mentalizar, teoría de las motivaciones, de la decisión y similares, indican un problema anancástico –el rechazo de la responsabilidad– para el que se arbitran remedios técnicos. Aquí la extrapolación incurre en una petición de principio: la técnica de la técnica. No se percibe que la técnica es sólo un medio y que el medio absoluto es un contrasentido, esto es, un estrechamiento de las posibilidades, una mineralización de los recursos del hombre, el olvido de su brotar interior y perfectible. El anonimato de la técnica conduce a la fascinación del resultado. Con ello, lo postrero de la situación consuma su destino con lo postrero del hacer. La voluntad pragmática es mimetismo vuelto de espaldas al *feed back* intrínseco que los clásicos denominaron virtud. La voluntad mimetizada es la voluntad tibia. La tibieza es la entropía, sincretismo de la confusión, vida átona aferrada a sí misma, agarrotada por el miedo de acabar: cuando la supervivencia es el único proyecto, acontece el terrorismo.

La gran liquidación de la inteligencia no alcanza a todo el mundo. Permanecen los científicos, no la ciencia como un cuerpo de confortables certezas, ocupados por el momento en la doble tarea de pensar la energía y la informática. Pero sobre

los científicos recae una grave sospecha: ¿son solidarios con lo que importa al común de los mortales? Habría que contestar que no, si se atiende a la drástica reducción del horizonte de intereses de la mayoría. Los científicos, y no es un paradoja, son, hoy, extemporáneos. Pero como, aunque peligrosos, alguna utilidad se espera todavía de ellos, se procede a domesticarlos. ¿Será posible que la actividad científica se ejerza en tales condiciones?

La situación actual es improrrogable. Su desajuste apunta a la regresión, pues para equilibrarlo hay que ir hacia abajo. Es saludable percatarse de que ello es justo –la justicia es la congruencia a que, después de todo, la conducta humana obedece por activa o por pasiva–, porque hay que ahuyentar los alarmismos inoperantes.

Pero aún hay más. La Misericordia no es una vana palabra. Contando con ella el hombre puede tratar a Dios. Entonces se ve que no es necesario atenerse al conflicto ockamista, ni perder altura tratando de resolverlo, sino que está mal planteado.

Tratar a Dios; seguir tratándolo, adensando, concentrando el sentido de la vida. Esto es lo que Ockham rechaza. El rechazo podría expresarse con la equívoca sentencia: Dios no interesa, esto es, no existe proyecto cristiano formulable, congruente, en términos también humanos. Pero hay que ocultar la blasfemia (incluso a uno mismo). En la experiencia de que Dios es el tedio se incluye esta coartada: bien entendido, para el hombre. Antes de terminar su juventud, Ockham se ha atrevido a zanjar negativamente el tema del filosofar; en seguida se dedicará a la praxis consecuente, mejor dicho, al corolario: la desintegración de la Iglesia.

Ahora bien, con una experiencia interior y una praxis no basta: es menester pensar la impensabilidad de Dios de modo absoluto. Con su pensar, Ockham aleja a Dios todo lo posible, precisamente para abrir el abismo infranqueable. La generalidad máxima es la indeterminación pura. La indeterminación pura es el poder absoluto. El poder es absoluto en cuanto desvinculado del imperio de la verdad. La indeterminación como poder absoluto pone sin más, es decir, pone la determinación más estricta. La determinación estricta es *factum*, pues se reduce a ella misma, es externa, no participa de la indeterminación. Puesta como *factum* inextendido, la determinación es sólo individuo. El individuo es lo puesto en absoluto según su contracción. El individuo es, desde sí, porque sí. *Sí* es el individuo en su aislamiento exacerbado. Por lo tanto, individuo significa: tautología causal.

La tautología causal es, desde el poder absoluto, contingencia. Para el poder absoluto es lo mismo poner que quitar la determinación porque no es suya, sino exterior. Lo que tiene de exterior es la determinación entera.

Veamos la incongruencia de tal pensar.

La noción de impensabilidad definitiva es, *simpliciter*, insostenible (es sostener destruyendo toda base), pues *definitiva* significa pensada, establecida. ¿Cómo puede *ser*-definitivamente y definitivamente-*pensado* lo impensable? De ninguna manera: los dos subrayados se estorban entre sí.

Metódicamente, no cabe entender la generalidad máxima sino como agotamiento de un método (no de todos), en modo alguno como *ser*. El agotamiento de la reflexión no es el establecimiento del absoluto, sino proceso inacabable. Pretender llegar al absoluto por vía reflexiva es condenarse a permanecer en la hipótesis. Hipótesis es lo pendiente de verificación. La verificación no es nunca un asentamiento firme de la hipótesis (pues toda hipótesis renuncia a pensar el ser): es el permiso para seguir manteniéndola precisamente como hipótesis. Forzar la reflexión sugiriendo que, si la generalidad se separa negativamente, existe en el límite la generalidad absoluta, es un suicidio metódico, una trasmutación inverificable (de la hipótesis en tesis), o que supone la verificación al margen de toda verificación (es la pura «apriorización» del *factum* que antes denominamos *sofisma básico*). Nótese que, con ello, no se da un solo paso más allá de Anselmo de Canterbury, y que, más bien, se consagra la renuncia a pensar el ser. Tal renuncia, que es constitutiva de la hipótesis misma, es incongruente con el asentamiento del máximo. El asentamiento se reduce insisto, a la atribución apriórica de la verificación. Tal aprioridad, aparte de los reparos que hay que formularle en atención al estatuto de la hipótesis, no es lo que se llama ser. La arbitrariedad reside precisamente aquí. El individuo que se dice exterior no es ni más ni menos real que el establecimiento del máximo. Sostener la realidad del individuo en su constricción es la constricción de la realidad a la que tampoco la realidad del máximo supera. Tanto da quitar como poner la realidad exterior, pues el abuso ya tuvo lugar al atribuir una realidad semejante al máximo (abuso por doble título: porque el máximo no es asentable y porque tal asentamiento es impropio, pues no es lo que se llama ser, ni creado ni increado. Nótese que el máximo reflexivo es lo que, como impensable o como pensado, sólo se puede establecer así).

Es Ockham quien ha conducido a la filosofía moderna a investigar la vía reflexiva. He mencionado el sentimiento de frustración, de cansancio, a que este esfuerzo ha ido a parar. Es menester matizar, sin embargo. El mérito de los pensadores modernos es innegable. La reflexión es un método válido, una dimensión del pensar, no la más importante, no la única, pero sí utilizable y poderosa, en especial,

para el análisis (no para todo análisis). Al centrar la atención en ella se ha logrado una amplia gama de generalidades mediales (ninguna absoluta) de uno u otro modo continentes de determinaciones precisas, aunque siempre escasas de peso ontológico. Con ellas la ciencia ha progresado espectacularmente, sin sobrepasar el nivel de hipótesis pero renovando las hipótesis mismas. Las hipótesis son las generalidades puestas a prueba en términos de realidad. La realidad accede a la comprobación en mínima medida; ello comporta frecuentes malentendidos acerca de la realidad, a la que se entiende reducida a ese mínimo correlato con la hipótesis. Los malentendidos se fijan cuando la comprobación permite la construcción de artefactos (uno de estos malentendidos es el estructuralismo). Más acertado es, como ya sugiere la renovación de las hipótesis, eliminar toda confusión entre la determinación de la generalidad y la realidad en cuanto comprobante (sin esta confusión, el escándalo que supuso la mecánica cuántica acabaría de una vez), así como no reducir la realidad a su prestarse a comprobar (pues no se presta del todo; en rigor, la realidad no se agota en satisfacer el requerimiento de éxi*to* humano. Sostener otra cosa es el verdadero prejuicio de la mentalidad burguesa, compartido, si no agudizado, por la socialista; digo agudizado porque la socialista busca no sólo el éxito completo, sino también una terapéutica global).

Si se evitan las euforias, se previenen los catastrofismos. El resultado neto del pensamiento moderno es tan innegable como modesto, lo cual implica que no debe esperarse que colme todas las aspiraciones humanas. Pero enfadarse por ello y jubilar el pensar es agravar las deficiencias e incurrir en un proceso involutivo que hace utópicas tales aspiraciones. Lo conveniente es intensificar el pensamiento.

En el plano de consideración filosófico, el fracaso de la reposición moderna del filosofar es la cosntatación del agotamiento de un método. El agotamiento es propio de ese método (no de su uso científico) y, por lo tanto, su constatación ni lo invalida ni es sorprendente. El pensar no acaba con ello; acontecen también la abstracción, la explicitación racional y la intelección, métodos unificables, según los cuales el filosofar tradicional fue ejercido. Es urgente volver a dialogar con él sin resabios, dejando a un lado la petulancia insensata de sentir la situación actual como un aislamiento positivo.

Todavía, como he intentado mostrar en otro lugar, puede ampliarse la investigación con otra metódica pluridimensional.

Capítulo II
SOBRE EL ORIGEN ESCOTISTA DE LA SUSTITUCIÓN DE LAS NOCIONES TRASCENDENTALES POR LAS MODALES[1]

Habría que comenzar registrando un hecho: en la filosofía moderna apenas se habla de lo trascendental. Y no se trata de un mero olvido. Así por ejemplo Newton trata de ello muy poco; y una de las fuentes del pensamiento moderno es la ciencia experimental. Pero, claro está: ella no trata lo trascendental, ni siquiera lo pretende; así que no hay que pedirle más que aquello para lo que se formó. Mas no es este el caso de los grandes filósofos: no se les puede eximir de tratar lo trascendental; también a los de la edad moderna, aunque el tema se formuló más bien durante el medievo. Los filósofos medievales, por su parte, lo obtuvieron de la filosofía griega. Y es que lo trascendental está en Aristóteles, aunque no lo llame así. Según el estagirita, lo trascendental sería lo metacategorial, o postpredicamental: aquello que está por encima de los géneros. También me parece que Platón trata de lo trascendental, aunque tampoco lo llama así. Y en la filosofía moderna… Pues sucede que el sentido en que Kant emplea lo trascendental es diferente.

No obstante el tema visto por los griegos se puede reelaborar y trasladar a aquellos filósofos modernos que tienen o desean una gran ambición especulativa. No a todos; por ejemplo a Hume no. A Locke sería bastante difícil encontrarle algo de este tema. Quizá en ellos no se pueda tratar de lo trascendental dado que se mueven

[1] Juan José Padial Benticuaga editó este texto de Polo en *Miscelánea poliana*, IEFLP, 9 (2006), 23-31; procedía de una conversación entre ellos y Jorge M. Posada celebrada en Pamplona el lunes, 8 de noviembre de 1993.

en un panorama muy escéptico, muy limitado. En cambio hay otros filósofos como Leibniz, Hegel o Nietzsche en los que sí se podría estudiar el tratamiento de lo trascendental. También en Nietzsche, aunque él declare que su filosofía es un pensamiento de la finitud. Además la filosofía kantiana es un idealismo trascendental, y si en ella no apareciese ningún rasgo trascendental no merecería dicho epíteto. También en el voluntarismo se puede hablar de lo trascendental. En mi libro *Nominalismo, idealismo, realismo*[2] creo que expuse de un modo suficientemente claro en qué sentido es posible hablar de estos temas en la filosofía moderna. Este período filosófico es muy complejo. Y en él se pueden distinguir como cuatro grandes corrientes: la idealista, la voluntarista, la objetivista (que sería la ciencia) y por último el realismo. Aún dada esta complejidad, la filosofía no puede renunciar al tema de lo trascendental salvo que el quehacer filosófico sea muy modesto, o se autodestruya.

Por ejemplo, el espíritu de fineza de Pascal es un ataque al racionalismo que intenta recuperar la primariedad del ser. Con todo, ésta es una cuestión muy difícil, y para la que el idealismo carece de recursos. Cuando lo intenta cae en un planteamiento modal. Sustituye los trascendentales por los modos. Esto le sucede a Leibniz, y creo que también le puede suceder a Hegel. Así se llega a decir que el ser es necesidad. Y ¿cómo se trata del bien? Quizá mediante una mixtura de las intencionalidades de la voluntad con las de la inteligencia. Según Schelling, quien en el fondo quiere es la razón; también Spinoza habla de *amor intellectualis*. Pero esto lleva consigo la eliminación de la finalidad, de la libertad y de la voluntad; y así evidentemente se barre de la escena al bien. No sería un trascendental; y además, como digo, conduce a tratar el ser modalmente. También en Leibniz esto se puede advertir por cuanto apela a la voluntad para explicar la creación, mientras que prescinde de ella en el tratamiento de Dios como ser omniposible.

Mantengo que si al alterar el orden de los trascendentales es posible conservar todo el elenco, entonces obtendríamos una filosofía bastante válida, o suficientemente aceptable. Pero quizá no se puede alterar ese orden sin pérdida de todo lo propiamente trascendental.

Así, parece muy claro que el voluntarismo arruina por completo el ser. Para Ockham la verdad es arbitraria, como si la verdad constriñera a la voluntad. Sólo cabría aceptarla como una pura moción, o hacerla saltar. No obstante, aceptada o

2 L. Polo, *Nominalismo, idealismo, realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997.

no, la voluntad siempre queda por encima de la verdad. Según el nominalismo, la verdad sólo puede entenderse como ficción. Ockham lo ilustra negando que Dios pueda crear una línea recta. Y es que si la línea recta es infinitamente igual a sí misma, entonces la voluntad divina estaría constreñida a mantener la dirección. Por tanto tales líneas sólo pueden ser ficciones. Eso es la verdad: ficción. Nietzsche afirma la misma tesis al mantener que la verdad es una necesidad de nuestra especie biológica. Pero si la verdad es una necesidad, es modal. Según Nietzsche el superhombre no necesita de la verdad, y lo infrahumano tampoco. Evidentemente, en este planteamiento, la verdad no es trascendental.

Por su parte Spinoza no es voluntarista, sino racionalista. Y en Hegel está clarísima la tesis de la mutua incompatibilidad entre voluntarismo e idealismo. Si se es idealista, entonces el bien no puede ser trascendental. No se podría admitir el bien, pues en cualquier caso tendría que caer bajo el régimen de la necesidad. Y eso es el *amor intellectualis*. Nótese que no se habla de *intellectus amorosus*. Lo spinoziano es el *amor intellectualis*, es decir: lo único es la razón. No hay un amor distinto del de la razón, y por ello se niega que haya bien.

Volvamos a la tesis de Ockham. Si hay alguna necesidad que se imponga a la voluntad entonces Dios no puede ser omnipotente. Algo parecido señaló también san Agustín, pero no llegó a comprometer la filosofía en planteamientos modales. La raíz de esta postura está en los estoicos, en quienes también desaparece el bien. Precisamente porque no hay ningún bien, hay que refugiarse en la *ataraxia*.

No sólo el bien, también la verdad puede tomarse como primer trascendental. Pero si la verdad se vierte en la objetividad entonces aparecen inexorablemente las nociones modales. En un planteamiento lógico modal, ¿dónde aparece el ser? La verdad absorbería el ser; tendríamos una lógica pura. Para que la verdad se funde a sí misma, como afirma Husserl, es preciso proceder a la reducción fenomenológica.

Se aprecia en todos estos planteamientos su incapacidad para mantener todos los trascendentales: la verdad, el bien o el ser, todos ellos como trascendentales.

Hablemos ahora de la unidad trascendental. En el idealismo aparece el trascendental uno como totalidad. Pero hay que notar que la totalidad lo es de la verdad. Y además la noción de todo tampoco es trascendental. Totalidad es también una noción modal: la *omnitudo possibilitatis*: toda la posibilidad, al margen de la realidad. Y así no excluye de sí el no ente, sino la imposibilidad. Si todo lo posible es coherente, entonces la plenitud y la totalidad se convierten. «La verdad es el todo», afirma Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Lo más alto es la presencia. De esta manera,

totalidad y verdad son nociones modales; y habría que cuestionar si la verdad, ahora ya separada del ser, sigue teniendo alcance trascendental.

El idealismo procede históricamente del voluntarismo. Ockham dejó abiertas dos vías. ¿Por qué niega la realidad a los universales? Porque suponen de forma distinta a como supone lo real. La suposición imposibilita en el nominalismo la intencionalidad. La idea se reduce a sí misma. Respecto del ser, las ideas se reducen a sí mismas; pero no se reducen a sí respecto de otras ideas. Así cada vez va cobrando mayor importancia el estudio del orden ideal, de su conexiones. Y por ahí se llega a la noción de sistema. La sistematicidad implica la idea de una lógica total. No hay totalidad sin partes que la integren. La dialéctica reúne las ideas que aparecen según un método. De alguna manera, aunque el orden lógico sustituya al orden trascendental, el orden como tal no se pierde.

Creo que es evidente que Platón se mueve imperfectamente en el orden de los trascendentales. Es Aristóteles quien por primera vez afirma que el ser se dice de muchas maneras. Una es el ente en cuanto verdadero, otra es el ente en cuanto real; y ésta última implica que el ente sea metacategorial, y por tanto trascendental. Aristóteles nunca afirma que haya una totalidad de la verdad, ni que el ente en cuanto real sea total. Aristóteles salva la trascendentalidad de la verdad con la primariedad del ser. Pero si, a la inversa, afirmáramos que lo conocido es anterior e independiente del acto con el que se lo conoce, entonces perdemos el contacto con el ser; nos aparece Platón.

¿Por qué Platón habla del *pantelos on* para referirse al Bien? *Pantelos on*, la totalidad de lo que hay; y así es la realidad: la totalidad del *cosmos noetos* según una jerarquía. Lo primero es superideal, no ser. Nunca lo llama ser, lo llama Uno o Bien, pero no dice más. ¿Es el ser uno? Eso se niega porque destruiría lo uno. Ser-Uno es díada, y hay que subordinar el ser a la unidad. De aquí deriva Plotino: la primacía del uno.

En Tomás de Aquino el planteamiento es por completo distinto. Si el uno está aislado del ser, entonces no *es* uno. Santo Tomás excede el realismo por discutir este asunto. El ser no implica díada, porque el uno se reduce a la indivisibilidad. No me parece una buena manera de salvar la trascendentalidad del uno, admitiendo también la primacía del ser. Es mala solución porque implica reducir el uno al ser, y esa reducción es casi una anulación. Indiviso es una noción negativa. Poco se piensa de más al afirmar que uno es el ser en cuanto indiviso. El uno, lo indiviso, se aplasta en el ser. Así sólo se destruye la unidad neoplatónica. En cambio, yo sostengo que la unidad en el realismo ha de entenderse como identidad originaria.

La no contradicción no tiene ninguna unidad, ni siquiera menor, aunque quizá esto dependa de algunas matizaciones. En mis planteamientos la unidad se corresponde en algún sentido con la mismidad del pensar y lo pensado. Por ello para salvar la primariedad del ser, y volvemos con esto al intento de Pascal, hay que desobjetivar. Mientras se objetive es preciso hablar de indivisión. Nótese que en el orden categorial hay división. Las categorías son géneros supremos, irreductibles, incomunicables. Si el ser se pone por encima del orden categorial, que es una división, entonces el ser habría de ser indiviso. De ahí procede el uno trascendental. El uno trascendental como indivisión implica negar la diferencia en el ser. Paradójicamente entonces el ser es uno y no admite distinciones. Y esto es contradictorio con la misma noción de trascendentalidad. Pero si el ser en cuanto indiviso es metacategorial, y hay que explicar las categorías desde el ser, entonces ¿cómo proceder? Sólo cabe hacerlo como la degradación de una fuerza, de la unidad previa. Así se distingue entre el ser (lo uno) y lo múltiple. Esta distinción hace de las categorías contracciones del ser. Pero todo este planteamiento está plagado de aporías.

Así cuando Tomás de Aquino afirma que «aquello que primero cae bajo la aprehensión del intelecto y en lo que el intelecto resuelve todos sus conceptos es el ente», algunos lo interpretan afirmando que el ente es el primer concepto. También se puede interpretar más satisfactoriamente señalando que el ente no es ningún concepto, sino aquello en que se resuelven todos los conceptos. Pero esto implicaría carecer de concepto del ser. Es entonces cuando aparece la analogía. El tema de la analogía es sugerido porque el ser es superior a las categorías, siendo éstas asimismo reales. Entonces no se puede afirmar que el ser sea indiviso, puesto que el ser se vierte en la división, en la analogía. Ha de haber un primer analogado; y también los análogos son ser, tipos de seres. Pero entonces nos hemos metido en otra aporía insoluble. Si el ser no es concepto, ¿cómo volver del concepto al ser, a aquello en lo que se resuelven todos los conceptos? Entonces se recurre a una teoría de los universales que siente un realismo moderado. Como digo, esto está plagado de dificultades.

Mejor será estudiar la creación y ver cómo son todas las primariedades del ser. Estudiar si la primariedad del ser permite el tratamiento de los primeros principios, y si éstos son varios. Pero entonces el trascendental uno correspondería al de identidad. Esto es, la unidad se convertirá con el ser según un primer principio, pero no según todos. Al estudiar la identidad es preciso desechar la noción de indiviso (*Credo in unum Deum…*, pero en seguida aparece la diferencia: *Pater, Filium…*). Eso es un estudio exclusivamente de lo primero, del ser. Además hay que ver cómo tienen

que ver con la identidad la inteligencia y la voluntad. Y ahí nos salimos de la metafísica para adentrarnos en la antropología. Es preciso reelaborar la noción de espíritu, porque si la verdad es trascendental, la inteligencia también ha de serlo. Hay que ver el ser como inteligible y como inteligencia.

Y llegamos ya al punto que quiero establecer. ¿Por qué dejó de tematizarse el orden de los trascendentales en la Edad Moderna? En primer lugar, porque para Duns Escoto el asunto del primer principio es filosófico, y no teológico. El teólogo no considera el principio; está en otro orden de consideraciones. Duns Escoto sustituye la noción de principio trascendental en un primer momento por la de omnipotencia, y en un segundo por la noción de infinito. En la filosofía clásica el infinito no es positivo, siempre es una noción negativa: que tiene que ver con un exceso de forma, pero en el fondo más bien con la materia.

Es muy posible que la lógica modal comience aquí. Lo infinito se asimila mejor a una noción modal que a una trascendental, porque el infinito es primero como verdad, es decir, en la inteligencia. Ahora bien, la inteligencia necesita ser producida por él. El infinito es entendido porque él mismo produce su comprensión; es lo que dice Descartes. Pero de entrada el infinito no es eso. Si la noción de infinito fuera válida, aunque tuviésemos una intuición de infinito como un modo de acceder a él de manera positiva, entonces no tendría sentido la noción de principio y todo lo que lleva consigo. Pero es muy difícil anular la noción de primero, porque parece incluso que el infinito tendría que ser primero.

Si el infinito es Dios *qua* Dios, si la esencia divina precede a las personas divinas, que también son creadas y producidas, son productos, entonces el infinito conduce a algo así como a los tres estados de la esencia en Avicena. La esencia considerada como tal; no en la inteligencia, en cuyo caso es verdadera; ni *in rerum naturae*, en cuyo caso es ser. No, la esencia considerada *simpliciter*, *absolute*. Si yo considero la esencia *absolute* podré considerar muchas esencias *absolute*; pero si hago la consideración absoluta de la esencia sin distinguir esencias, entonces desvarío. El infinito es una pura intuición positiva, pero más allá del ser y del inteligir. Tampoco es el uno neoplatónico, que más bien es la noche en que todos los gatos son pardos, la indeterminación. Sí: como el infinito es ininteligible, suprainteligible, podría decirse que es indeterminación; pero esta interpretación no es fiel ni a la mente ni a la letra escotista. El infinito es una pureza esencial, completamente separada incluso de la noción de *quidditas*, porque para eso haría falta que esté *in natura*. Pero la esencia divina está por encima. La esencia separada, sin ninguna constricción quiddi-

tativa. Tampoco puesta en el intelecto; y además –recuérdenlo– está vinculada con la omnipotencia.

Observo en Escoto un escepticismo radical: porque hablar de infinito es hablar de lo ininteligible. Si eso es Dios, no se le puede entender[3]. En Escoto es preciso distinguir dos momentos importantes. La noción que en primer lugar alcanza el teólogo (por encima del filósofo) es la noción de omnipotencia. Por encima de esta noción está la de infinitud. Luego si la omnipotencia se subordina a la infinitud, Duns Escoto no puede evitar el escepticismo.

Esto equivale a glosar la incomprensibilidad divina. Parecería que Escoto se resigna o se conforma con un cierto agnosticismo teológico, aunque sin dejar de notar el fastidio que ello comporta. Lo cual es innegable: puesto que si no, no podría ser beato. No puede estar fastidiado del todo, porque eso equivaldría a un acto de desesperación. Además la incomprensibilidad divina tampoco es una noción teológica. Queda más allá, y no solamente de la teología *viatoris*, sino incluso de la teología *comprehensoris*. O sea el infinito es Dios *qua talis*, en cuanto incomprensible por el bienaventurado. El infinito es incomprensible por el hombre incluso en estado de visión beatífica. No obstante, la tesis clásica es que el hombre puede ver a Dios, aunque sin abarcarlo. Sería infinito sólo en cuanto que me desborda, o se me escapa. Esta última interpretación me satisface más, pero con todo implica que el infinito no es un tema descubierto por la teología, ni menos por la teología *viatoris*. La teología *viatoris* descubriría justamente la omnipotencia: la posibilidad de crear lo nunca visto. Al hablar de la creación hay que hablar de la omnipotencia. Pero por encima de la creación, y por tanto de la omnipotencia, está la infinitud. Infinitud sería incomprensibilidad.

Así es como Escoto formula una noción –la de infinitud– que confiesa incomprensible. Se trata del escepticismo radical. Otros se quedarán con la omnipotencia. Entonces aparece el voluntarismo. Es evidente que Ockham se inspira en Escoto, aunque lo refute. Rechaza de Escoto la noción de infinito. ¿Para qué tratarla si es incomprensible? Quedémonos con la noción de ente empírico. La cual tampoco es inteligible, pero al menos muestra positividad. Lo empírico se puede suponer, lo

[3] En su día se lo propuse a Ignacio Miralbell como hipótesis de trabajo para su tesis doctoral. Él no lo aceptó, pues veía más satisfactoria su interpretación del voluntarismo escotista en términos de espontaneidad (I. Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 52 (1998), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona). Pero sigo creyendo que la clave de Duns Escoto es el infinito.

infinito no. La infinitud está por encima de cualquier suposición, en el sentido medieval de la palabra. Pero quedarse con la omnipotencia tampoco implica que aparezca clara su comprensibilidad. Al contrario, lo que tenemos es la arbitrariedad. En esta liosa situación es en la que se diluye el orden trascendental. El escepticismo de Duns Escoto incita la búsqueda de un nuevo trascendental. Se trata de una compleja y espinosa situación teológica. El infinito es lo absolutamente otro, lo incomprensible. Aquello con lo que la inteligencia nada tiene que hacer, lo que en última instancia exige que la razón se subordine a la voluntad.

De estas cavilaciones surge la filosofía leibniziana. Él comenzó siendo nominalista. La crítica al nominalismo de Leibniz consiste en ponerse en el punto de vista de Dios. Es así como niega la noción de infinito de Duns Escoto. En lugar de infinitud, Leibniz introduce la noción de todo. Así se reingresa en el orden trascendental desde un escepticismo radical. Desde la noción de infinitud, dos son pues las soluciones, las vías abiertas: el voluntarismo (noción de omnipotencia, pero no de infinito) y el idealismo (noción de todo, pero no de infinito). Escoto, y su escepticismo, se han escapado.

Con todo, Duns Escoto es diferente de Plotino. El neoplatónico juega con las hipóstasis, y con la procesión y regresión. Duns Escoto confiesa que hay algo más allá de toda mente, pero sin que sea posible la vuelta, el *redditus*. En la vuelta teológica de Escoto todo se queda fuera del infinito. En cambio en la vuelta de Plotino todo se funde en el uno. El infinito de Escoto no se funde, es lo inmezclable. No es el principio de fusión. Por ahí se deriva al ateísmo, o al panteísmo.

La mente de Duns Escoto es muy poderosa. Algo de esta confesión del vacío le sucede también a Heidegger cuando dice que el ser se oculta y se desoculta pero que es inagotable. No puede comprender el ser. Lo que se oculta y desoculta es voluntad. En cambio en Escoto no es voluntad, porque no se da ese juego de ocultación y desocultación. Simplemente el infinito está más allá. Si se desoculta es como la omnipotencia. Ahí estaría el desvelamiento y ocultamiento del infinito, y al mismo tiempo la creación. Omnipotencia según Duns Escoto no es lo mismo que infinitud. La omnipotencia es *ad extra*, e incluso se puede conocer *in statu* beatífico. Pero la infinitud es otro tema. Y la cuestión que plantea es ésta otra: ¿la entiende Dios? Éste es el asunto: si la infinitud puede producir una inteligencia que la entienda. Se trata de un asunto difícil por su gran coherencia interna.

Algo de esto aparece en el Meister Eckhart. La esencia divina no son las criaturas, y está por encima de las mismas personas divinas. Por eso afirmo que hay una

especie de contrariedad en Eckhart: porque identifica las personas con los trascendentales. Dice que el Padre es el Uno, el Hijo la Verdad y el Espíritu Santo el Bien. Pero más allá de todo eso está el *Deus latens et dormiens in seipso*. Esto tampoco es neoplatónico; rotundamente no. Está en la misma línea que el tratamiento de la infinitud por Duns Escoto. De donde resulta evidente que Eckhart quiere decir que Dios no se entiende a sí mismo. La característica de la beatitud, que no comprende, se repite en Dios mismo respecto de su esencia. Seguramente a esta esencia no le corresponde ser entendida. Mejor sería decir que se la puede entender, pero sin sacarla de su *dormiens*; entonces hay aquí una renuncia. Como si Dios también fuese místico, inefable para sí mismo. La omnipotencia es arbitraria, porque aunque derive de la infinitud, no obedece a una determinación que la justifique; en cambio, la infinitud sobra por todos los lados, pero ella misma no es activa.

Un idealista moderno podría decir: aceptemos la indeterminación como principio y busquemos su autodeterminación. El absoluto será resultado. Se entiende entonces al absoluto como autorrevelación, autodesciframiento. La verdad es así el primer trascendental. Es lo primero entendido como absoluto y como resultado. Esto se le ocurrió a Jacobo Boehme. El *Misterium Magnum* es su libro más importante. En él, Dios es una absoluta quietud anterior a toda determinación.

Pero si hay algo que se escapa sin más, y no queremos que se nos escape nada, entonces surge el antropocentrismo por fuerza. Basta aludir a Sartre, que es un reflejo pálido de la lógica pequeña de Hegel. Inspirándose en esta obra escribió *El ser y la nada*, que entiende la libertad como pura indeterminación, pero con una posibilidad de ejercicio. Ésta es una de las claves de la filosofía sartreana. En cuanto la libertad se ejercita, se autodetermina. Y en esa misma medida pasa a ser: el ser ya no es la nada. Esto es lo que llama el empastamiento; la libertad se empasta. De este modo, la libertad a la fuerza se acaba. Muere, deja de ser libertad, cuando se empasta del todo. Por aquí también se entiende el movimiento contrario, que es el de no querer determinarse. Hay una lógica del compromiso, procedente del marxismo. Sartre quiere, en cambio, rehuir la determinación. Quiere conservar la libertad, pero sólo puede hacerlo en la medida en que no ejerce un acto libre. Todo acto libre empasta al sujeto. Para rehuir el empastamiento, la libertad tiene que mantenerse como tal. Ahí aparece el miedo a la libertad, que es el miedo al ejercicio de la libertad, al compromiso. Una libertad que tiene que negar su propio acto libre, porque su propio acto es contradictorio con ella. ¿Qué tendría que hacer la libertad para ser libre? Nada. Porque ya era nada, y para conservarse como tal nada no tiene que

hacer nada. Es un repudio completo de la acción. Si a Sartre se le entiende como un filósofo de la acción acabamos empastados; pues la libertad es contradictoria. En obras posteriores se aprecia eso, y se ve un parcial desacuerdo con lo dicho en *El ser y la nada*. La libertad que teníamos de entrada es revolucionaria, incompatible con las instituciones. Con una teoría de la revolución parece que se salva la libertad porque se destruye todo, pero para destruir todo hace falta determinarse. Hay que invocar el repudio de la acción. Por eso tampoco le complace a Sartre el marxismo.

Aquí late una ambigüedad. La reiteración de Heidegger desde Sartre es incorrecta, porque Sartre es la inversión de Heidegger. Supongamos que nos hemos determinado en algo; esta determinación es ambigua. Estamos en la famosa moral de la ambigüedad. Ambigua porque no hemos acabado de empastarnos. A la vez ser y nada. Ser porque nos hemos empastado; nada porque no hemos acabado la libertad. Pero la libertad puede rehusar seguir empastándose. Se lanza entonces por otro lado. Aquí reaparece la arbitrariedad del voluntarismo. La libertad es omnipotente, pero antes de la omnipotencia de la voluntad está esa nada de la libertad que es pura indeterminación. Es decir, la libertad no se puede alcanzar a sí misma. Es la negación completa del *reditus*, que ya señalé. Ahí está el ateísmo de Sartre.

Cuando el infinito se escapa, se pierden también los trascendentales, porque el infinito está más allá de los trascendentales. Duns Escoto niega que Dios pueda entender el infinito, puesto que como primero no es abarcable. ¿Cómo puede una inteligencia conmensurarse con el infinito? Se trata de la reserva de lo divino para cualquier inteligencia. La insatisfacción que puede producir este planteamiento en el *homo viator* es inevitable. Máxime que también es irremediable en la visión beatífica.

La determinación es modal porque es la sustitución de la causa final. Evidentemente en el determinismo no hay causa final. Se trata de una confusión entre forma y fin. La crisis medieval es durísima, la más dura de la historia de la filosofía. Los lógicos medievales le dieron muchísimas vueltas a estos asuntos, y sacaron algunas conclusiones verdaderamente increíbles. De ahí nace el tema de la imposibilidad. De la imposibilidad se deduce todo, o de ella se puede concluir cualquier cosa, porque no puede determinar nada. Pero precisamente por ello puede determinarlo todo. ¿Qué se puede sacar de la imposibilidad? Pues todo, cualquier cosa. Quizá sea ésta la manera de salvar a Duns Escoto del escepticismo radical. Afirmar que el infinito es principio infinito, es decir: principio inagotable. Principio que puede poner todo, y que por lo tanto inmediatamente es omnipotencia. Quizá obra de omnipo-

tencia es justamente la producción de las divinas personas. Como puede producir todo, su fecundidad es infinita. Aunque su intención no sea intención de fecundidad, sin embargo, como es infinito, lo puede hacer todo, e incluso puede ser como puro imposible. El infinito es lo que está más allá de toda posibilidad. Por eso digo que ahí está el escepticismo. La imposibilidad de entenderlo se puede hacer corresponder con una donación que se conozca, aunque no total. De ahí se puede concluir cualquier cosa; aunque no todo, que sería agotarlo.

Éste es el origen de la lógica modal. Pero surge de una situación tan profundamente incómoda que la reacción se podía prever: la rebelión. Si totalizamos la posibilidad entonces excluimos la imposibilidad; por tanto nada es imposible. Con el todo, queda agotado el infinito. Ya puede ser entonces comprendido. Es decir, no hay imposibles; todo es co-posible.

Esta situación es un vuelco en el orden de los trascendentales. Insisto en que lo oportuno es estudiar cómo concibe Escoto el infinito. En el Meister Eckhart se aprecia con claridad este estado de la cuestión. También es posible interpretar a Spinoza desde esta perspectiva. El infinito es posible. Esto quiere decir que tiene infinitos atributos… *Deus sive natura, sive sustantia*. Lo totalizamos como sustancia, y entonces los atributos son infinitos; pero atributos, no meras atribuciones. Pero al potenciarse las nociones modales se devalúan las trascendentales. Más, es imposible recuperar las trascendentales. Los modos son algo así como nociones infratrascendentales. Que sólo surgen, precisamente, al alterarse el orden trascendental.

Capítulo III
OCKHAM Y LA CIENCIA MODERNA[1]

Les voy a exponer dos tesis acerca de la relación entre el nominalismo y la ciencia moderna.

La primera dice que el nominalismo es un antecedente positivo de ella, un desarrollo de posturas que están en marcha en el siglo XIV y se consolidarán en adelante. Por ejemplo, la importancia del pensamiento hipotético, que es una consecuencia de la ampliación que tiene la noción de posibilidad a partir de la consideración de la omnipotencia divina, tal y como la interpretan los nominalistas, que son pensadores también voluntaristas. De acuerdo con ello parece claro que este mundo es uno de los posibles, y nuestro conocimiento de este mundo es hipotético, porque es el conocimiento de uno de los mundos posibles. Y también porque no estamos muy seguros de que nuestro conocimiento se corresponda enteramente con ese mundo. Es decir, un punto de unión entre el nominalismo y la ciencia de Galileo o de Newton es el pensamiento hipotético.

Ahora bien, se podría opinar también lo contrario, a saber: que sin una reacción frente al nominalismo la ciencia hipotética no se podría dar; o que la ciencia moderna surge como reacción, porque propiamente hablando la ciencia moderna no es hipotética, y además pretende un conocimiento en términos de necesidad. Si Galileo dice que el mundo está escrito en lenguaje matemático (que es como llamar analfabetos a los incapaces de entender el mundo con ese lenguaje), entonces no puede decirse que esta tesis sea nominalista: porque no es ninguna hipótesis. En efecto, en el proceso de Galileo sus jueces le decían que si admitía su teoría como hi-

[1] Conferencia dictada en Pamplona en 1985, junto con otros ponentes sobre el tema.

pótesis, no habría nada que oponer; pero Galileo jamás la admitió como hipótesis. Más bien, parece que los nominalistas eran los jueces de Galileo, porque pensaban que frente a una hipótesis cabe otra, etc. La famosa frase de Newton, *hypotheses non fingo*, parece que tiene un carácter estrictamente antinominalista; porque Newton construye una mecánica racional de acuerdo con principios y leyes que son los que son, y no pueden ser de otra manera. De modo que Newton excluye la posibilidad: no hay mundos posibles, sino que este mundo es como es.

A mi modo de ver, el problema entre el nominalismo y la ciencia moderna estriba aquí. En otras intervenciones precedentes, se han puesto de manifiesto aspectos importantes del planteamiento de Ockham, un planteamiento complejo; pero, en lo que afecta a la relación entre Ockham y la ciencia moderna, me parece que el tema central es la posibilidad. La interpretación científica de la posibilidad se puede llamar racionalista, mientras que la interpretación nominalista de la posibilidad no es racionalista sino más bien voluntarista, aunque pueda hacerse una aproximación intelectual entre ambas.

Según mi opinión, para Ockham lo posible es lo contradistinto de lo real; y, por tanto, lo posible no se puede conocer como se conoce lo real. De otra manera: lo posible no puede conocerse intuitivamente. En rigor, la intuición ockhamista, suelo decir, no es de índole cognoscitiva: ni la intuición sensible ni la intelectual, aunque el propio Ockham reconoce que con ambas se conoce lo mismo, una misma cosa.

Pero, ¿qué es la intuición? La intuición lo es del singular. Y Ockham define el singular de la siguiente manera: aquello que difiere totalmente de todo lo demás, pero no difiere de ninguna manera respecto de sí mismo. Difiere de lo demás *loco et numero et subjecto*; y además, añade, no es intencional de ninguna manera. El singular no guarda referencia ninguna, es enteramente solitario, se reduce exclusivamente a sí mismo. En este sentido, evidentemente, se puede decir que es simple. El criterio de simplicidad es la clave del singular.

También cabe plantearse la cuestión de cómo es posible conocer a Dios si Dios es lo absolutamente simple. Parece que entonces no cabría un sistema o discurso, ya que ello implicaría complejidad o complicación. El conocimiento de lo simple parece que no tiene que ser discursivo, porque si hay composición ese conocimiento ya no parece adecuado. Pero la simplicidad ya está en el singular. No solamente la esencia divina es simple, sino que la cosa intuida también es simple; en ambos casos se utiliza el mismo criterio. Singularidad significa simplicidad, distinción respecto de todo (*loco et numero*) e indistinción respecto de sí, y no referencia a nada. Con

esto, ya tenemos claro lo que Ockham entiende por intuición: la intuición se corresponde con lo individual y simple.

Pero a la intuición le pasa exactamente lo mismo que a su objeto, a saber: que es a su vez simple. La intuición es también *loco et numero et subjecto distincta*; y no es intencional, sino que es tan real como lo intuido. No hay intuición sino en este estrictísimo sentido. Se plantea naturalmente el problema de que, si desde el punto de vista de la cosa la definición del singular es la que he señalado, desde el punto de vista de la epistemología la definición de la intuición es exactamente correlativa: la intuición es singular, y si es un singular no puede tener ninguna relación con lo intuido; pues la intuición es también una realidad. Ockham viene a decir que la intuición es una cosa y lo intuido otra, es decir, que se conoce una cosa con una cosa. Ahora bien, conocer una cosa con una cosa es imposible.

Por tanto, me parece que el asunto de la intuición exige un análisis mayor. ¿Cómo la intuición va a ser de índole cognoscitiva si para ser intuición tiene que distinguirse radicalmente de lo intuido?, ¿qué intuye la intuición? Porque, si la intuición se define así, que haya conocimiento intuitivo parece un hierro de madera; porque si tiene que ser tan real como la cosa, y definimos la cosa como un singular que se distingue según el lugar, el número y el sujeto, etc…, entonces la intuición no puede intuir nada. Salvo, pero esto ya serían soluciones añadidas que a uno se le pueden ocurrir, como estableciendo una autoespecificación de la intuición; lo cual me parece que sería una espontaneidad de la intuición, según la cual la intuición se daría a sí misma su propio objeto. Esto naturalmente lleva al escepticismo y plantea el tema de una manera que encierra a la intuición en sí misma; y nos conduciría a cuestiones tales como si se puede intuir lo existente o no, etc.; pero eso ni siquiera puede plantearse (esa relación entre dos sentidos de la intuición es sumamente problemática, epistemológicamente hablando, porque si son dos cosas absolutas no hay intencionalidad entre ellas).

En correlación con esto, Ockham dice que el universal no existe *extra animam*. Esto suele discutirse al tratar el problema del realismo de los universales; pero no creo que sea la única posibilidad de formular la cuestión del universal a partir de esa tesis. Llama universal a aquello que de ninguna manera está fuera del alma. Esto no es negar que haya ideas universales, ni tampoco reducir el universal a la intuición; porque si el universal fuera intuido, habría una especificación en orden al universal, lo cual es incoherente con el carácter singular del acto de intuir. Entonces, el tema de los universales hay que plantearlo en Ockham de la siguiente manera: los universales son complejos, es decir, la cuestión de los universales en Ockham

se convierte con la cuestión de la lógica. Los universales son algo así como un conjunto entre cuyos miembros puedo establecer conexiones. Más aún, no es que pueda establecerlas, sino que el establecimiento de esas conexiones es lo que constituye al universal como tal, en cuanto que contradistinto de lo singular y de la intuición subjetivamente dicha.

Yo diría que universal, en rigor, lo que significa es contradistinto a singular, en tanto que compuesto. La universalidad no es un problema de extensión sino de composición, lo cual equivale al cuestionamiento de la intencionalidad. ¿Qué será lo intencional? Lo que puede relacionarse con, o lo que estriba en una relación con. ¿Qué es lo que permite la intencionalidad, o dónde se cumple la intencionalidad? En la componibilidad, coposibilidad. Es decir, desde este planteamiento, intencionalidad no puede significar más que conexión lógica. No es que una idea se refiera a algo conocido por ella, sino que una idea se refiere a otra idea; y al referirse a otra idea, no es que la signifique o sea un conocimiento de la misma, sino que simplemente está en relación con ella; y esto es simplemente la estructura de lo complejo, o la estructura lógica a la que hay que reducir la intencionalidad.

A mi modo de ver, lo universal se resuelve en intencionalidad, y la intencionalidad se resuelve en el *ordo et connexio idearum*; así cabe intencionalidad en un sentido muy peculiar, no como conocimiento referido a, sino como sintaxis entre. Si una idea tiene que ver con otra idea, si es componible con otra, ya se tiene resuelto el problema de la intencionalidad. Pues bien, construir una estructura conectiva es, a mi modo de ver, lo que puede considerarse como el tratamiento de la posibilidad que emana de Ockham. Posibilidad significa componibilidad; es decir, el estatuto peculiar de la intencionalidad, cuando se ha dicho que el conocimiento de la realidad es intuitivo y no intencional.

Si el conocimiento de la realidad no es intencional, si no se puede decir que con una idea se conozca otra cosa distinta de una idea, entonces la intencionalidad se reduce a relaciones entre ideas y esas relaciones constituyen la posibilidad en sentido estricto, como contradistinta de lo real y como contradistinta de la intuición. La intuición no puede establecer ninguna conexión, porque en cuanto establezca conexiones ya no conoce el singular.

Dicho de otro modo, hay en Ockham una delimitación entre lo lógico y lo ontológico, o entre lo lógico y lo real. Lo real es lo irrelativo, lo absolutamente separado, la multiplicidad sin posibilidad de que entre los múltiples se de composición, puesto que cada múltiple se reduce a sí mismo. En cambio, la posibilidad sería el

orden de la intencionalidad, es decir, la imposibilidad de reducirse a sí mismo. La intencionalidad sería una composición mientras que la simplicidad sería incomposición. De esta manera, un universal sería tal en cuanto que admite composición: sería una idea compleja, un contenido conectado. De entrada, la universalidad como tema lógico se resuelve en un problema de conexiones; y, de este modo, lo lógico queda en un orden distinto del otro orden que es el real, el cual en rigor no es orden alguno, sino una pluralidad de individuos inconexos.

La pluralidad de singulares, que constituye la realidad, los cuales están estrictamente aislados, son como mónadas (aquí está también la sugerencia leibniziana); y son distintos, como dice Ockham, según el número, el lugar, el sujeto; y además no son intencionales, es una pluralidad contingente.

Contingencia significa que sólo son y no son en el instante: aquí el principio de contradicción tiene un valor o alcance mínimo. El estatuto real se establece según el principio de contradicción; pero sin ningún poder sobre el tiempo, lo cual es como decir que un singular no es causa. Si no interviene Dios, si no está directamente activo en una causalidad real, no hay tal causalidad real porque la causalidad real es cierta consecutividad temporal real; si de que algo sea no se sigue que siga siendo, entonces de que algo sea no se sigue que sea causa. La causalidad divina es directa y de aquí se desprende en este tema una sugerencia ocasionalista. Pero, aparte de que la realidad sea no contradictoria de esta manera tan corta (lo cual hace la contradicción muy problemática en orden a la causalidad), hay más.

Hay otro asunto: Ockham dice que Dios no puede crear lo contradictorio, pero en cambio puede crear el infinito. Dios puede crear infinitud de cosas sucesivamente, lo que no puede es crear una infinidad de cosas simultáneamente en un momento. La omnipotencia divina tiene ese límite: no puede crear un infinito actual de singulares (entre otras cosas, porque si creara un infinito actual de singulares los habría creado todos, y ya no podría crear más que eso), porque entonces al haberlos creado todos en un instante ya no podría mantener nada, conservar, intervenir causalmente, etc. Es absolutamente imposible que la omnipotencia divina cause a la vez todos los singulares, porque se agotaría; no puede hacerlo, no puede causar más que sucesivamente; y, por eso, cabe admitir la causalidad divina, o las relaciones de causalidad entre unos singulares y otros mediante la intervención de la causalidad divina. Ambas cosas son correlativas.

Esta tesis según la cual Dios no puede crear un infinito actual de singulares es sumamente reveladora, ya que al no poder crear más, la alusión a la posibilidad que

se contiene en la intencionalidad sería imposible. Dicho de otra manera, si Dios crease un infinito actual de individuos, *eo ipso*, la intencionalidad sería imposible, no solamente entre los individuos sino también en la mente: no existiría intencionalidad mental, porque crear un infinito actual de individuos agota toda posibilidad.

Fíjense que entre esta tesis y la tesis de que el principio de contradicción sólo rige en el instante hay una clara coherencia. Si el principio de contradicción, como principio de la realidad, sólo rige en el instante, es decir, si Dios crea todo en un instante y punto, no puede crear más o tendría que mantener absolutamente invariados a esos individuos que ha creado, al margen de toda consideración causal, si durasen más de un instante. Esta situación límite, a saber, que la omnipotencia no puede crear un infinito actual de individuos, es sumamente curiosa y tiene que ver además con su explicación del milagro. Él llama milagro a aquello que si se quisiera explicar causalmente desde un singular creado requeriría una infinitud de singulares creados, es decir, la multiplicación de los entes al infinito (esto tiene que ver también con su negativa a multiplicar los entes sin necesidad). Milagro es aquello que para no ser milagro requeriría una infinitud de criaturas. Resulta ahora que si cabe intencionalidad es porque no cabe la infinitud numérica actual de los singulares, porque Dios no agota su realidad creativa.

Por eso, digo que la noción de individuo en Ockham es la tautologización del principio de causalidad; es decir, singular en Ockham significa tautología causal. Entonces es claro que la posibilidad en Ockham se alimenta de la imposibilidad de agotar la realidad. La posibilidad es algo que Dios no puede impedir, porque es incapaz de crear un infinito actual de individuos reales.

Creo, pues, que pueden establecerse estas líneas de organización de un pensamiento, como es el de Ockham, tan complicado, y tan en crisis. Si hay posibilidad, es porque hay intencionalidad; y la intencionalidad cabe si en la realidad no está toda la realidad, pues hay además la posibilidad. Hartmann diría que posibilidad y necesidad se reducen a realidad; pero no en Ockham, que establece la posibilidad como contradistinta de la realidad.

Pero entonces planteamos esta pregunta: ¿qué hay más, posibilidad o realidad? Creo que habría que optar por la posibilidad, porque Dios puede crear más de lo que ha creado. Dicho de otra manera: en el límite, agotar la capacidad de crear de Dios es hacer imposible la intencionalidad. Me inclino a pensar que hay más posibles que singulares; y esto por una razón: el tiempo. Según el tiempo, lo que no es ahora es posible; y la infinitud de criaturas puede ser sucesiva, no actual. Luego, el

infinito corresponde a la posibilidad. Entonces, si la intencionalidad la reducimos a posibilidad o conexión lógica, hay más lógica que realidad (se puede hablar aquí de extensión lógica, en el sentido de que se puede pensar más de lo que se intuye).

Esto es un intento de aproximación a la tesis según la cual los científicos sacan del nominalismo la noción de hipótesis. La hipótesis pertenece al orden de la posibilidad: son conexiones lógicas, matemáticas; pero que son posibles desde el punto de vista real.

Y, por otra parte, está, como dijimos, que según Galileo el mundo está escrito en lenguaje matemático, y que según Newton no hay que fingir hipótesis, es decir, que la realidad es necesaria. La necesidad también puede establecerse en el orden de la realidad de un modo relacional. La física moderna es relacional, lógica, matemática; porque es la comprensión de la realidad como relacionada. Voy a exponer brevemente qué significa esto. Para eso acudiré a la noción de causa tal como la entiende Hume, que es idéntica a la concepción de Newton. Una cosa es que Hume sostenga que la causa no se pueda conocer, pero la noción de causa es la misma en ambos.

Según Hume, causa significa lo siguiente: una cosa, un singular, en situación de continuidad espacial y temporal (la causa es antes que el efecto) con otra cosa que recibe su influjo, de tal manera que ese influjo pase como una constante a ella, tal que la causa y el efecto funcionen entre sí puramente como lo activo y lo pasivo. Y no como la *actio in passo,* sino según la relación dialéctica entre lo activo y lo pasivo; porque sólo en esas condiciones la fuerza se mantiene constante. Es decir, se puede hacer física con ecuaciones lineales.

Hoy se puede hablar de condiciones iniciales como aquéllas en las que se contiene todo lo venidero, porque en la transmisión del influjo no hay modificación, ya que el influjo se transmite como una constante debido a la pasividad de quien lo recibe. Si uno pega una patada a una bola, el golpe se transmite a todas las bolas de modo constante, porque cada una de ellas es pasiva respecto de aquella de la que recibe el influjo. Es decir, el modo de admitir el principio de causalidad que tiene la física moderna es puramente relacional, según el par fuerza-pasividad.

Ésta es la gran diferencia entre la física matemática y la aristotélica, que en ésta todo lo que se recibe se recibe al modo del recipiente: *actio in passo,* donde la pasión es un co-principio respecto de la acción. Aquí no cabe la constancia de la transmisión, sino que hay cambios en la fuerza transmitida. En la física moderna algo es causa si es exclusivamente causa de algo que es exclusivamente efecto.

¿Puede decirse que esto tiene que ver con el nominalismo teniendo en cuenta que la noción de causalidad es la central en la física moderna? Porque si se transmite la fuerza de modo constante, en rigor, ese algo no recibe la fuerza, sino que no es más que un transmisor de ella. La *vis insita in rebus* no es en Newton una excepción a ello. Pero, insisto, ¿esto tiene algún antecedente en el nominalismo?, ¿esa contraposición tan radical entre lo activo y lo pasivo, hasta tal punto de que lo pasivo en modo alguno es principio, tiene algo que ver con el nominalismo? En cierto modo se puede responder que sí. Esta interpretación de la causalidad como diferencia pura entre causa y efecto es una gran modificación respecto del planteamiento clásico de Aristóteles, y es posible que esté implícito en el planteamiento de Ockham, o que pueda desarrollarse desde Ockham; porque esa esterilidad temporal que tiene la noción de singular lo exige, ya que sólo permite una cuantificación (Ockham confunde la cantidad con la sustancia). Por otra parte, si de que algo sea no se sigue que siga siendo, eso no puede ser más que un puro evento.

Pero habría que añadir finalmente algo más, la transmisión a través de una serie no está en Ockham, porque entre la potencia divina y la criatura no hay serie. Aún así, el par actividad-pasividad parece que está claro; añadir la constancia en la transmisión del flujo puede ser una racionalización posterior que no he percibido en Ockham.

Estas son las dos observaciones que quería realizar sobre el tema tratado.

Capítulo IV
LA TEODICEA DE LEIBNIZ[1]

Me parece que *teodicea,* una palabra leibniziana, es una mala denominación de la teología natural. No soy yo el primero que lo dice, pero leyendo a Leibniz y tratando de analizar sus fuentes y los sucesivos pasos del pensamiento moderno, me parece que las razones por las cuales la palabra *teodicea* no es correcta son de gran importancia. Esta denominación obedece a razones muy precisas. Para examinarlas podríamos partir de cualquier punto, puesto que se puede hacer un discurso circular; y, por tanto, el punto de partida puede ser cualquiera. Podemos partir del mismo Leibniz.

1. El mejor de los mundos posibles

Como saben ustedes, Leibniz considera que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles. A primera vista, esto es una tesis optimista, pero en el fondo es muy ambigua. ¿Qué significa «el mejor de los mundos posibles»? En principio, dice Leibniz, aquél en el que caben más posibles, teniendo en cuenta que el criterio de creación es un criterio de co-posibilidad, de composición, de compatibilidad.

Pero esto realmente Leibniz no lo puede justificar, dado además que no se pueden rechazar los composibles, porque si en Dios existen todos los posibles será porque son compatibles. Y entonces, ¿qué quiere decir acotar eligiendo unos, aunque

[1] Conferencia en el Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma, 1991.

sea el mayor número, dejando fuera otros?, ¿es que los otros constituyen otra ordenación, y entre ambos hay un hiato?, ¿cómo se hace esto compatible con la unidad de la mente divina? Leibniz no acaba de explicar esto del todo bien.

El criterio de Leibniz es éste: es mejor aquel mundo en que más posibilidad se ponga en la existencia. Bien entendido que, precisamente porque se trata de compatibles, composibles, el criterio de unidad, el criterio de totalidad, es un criterio decisivo. Es la famosa noción de armonía preestablecida. Esto quiere decir que cada una de las mónadas creadas (son precisamente mónadas en cuanto que creadas) no es más que un punto de vista; o, dicho de otra manera, es un nivel jerárquico del todo. Es decir, que todas las mónadas son iguales. Este es un buen criterio de composibilidad: son iguales salvo en su grado. Podríamos decir, desde otro punto de vista: son de la misma índole y constituyen una jerarquía, una jerarquía pura; no tiene excepciones. Esto es lo que Dios crea.

Tratando de refutar a Spinoza, Leibniz considera que la necesidad que preside la elección divina, es decir, el criterio por el que se mueve la voluntad (pues es la voluntad divina la que crea), es el criterio del óptimo. No puede ser de otra manera, ya que no sería digno de Dios el crear algo menor. Insisto: aquí óptimo significa mayor: «la mayor cantidad», la mayor cantidad de grados que va desde el ínfimo hasta el máximo. Si hay una distancia mayor, una diferencia mayor, entre el mínimo y el máximo, entonces cabe una mayor cantidad de mónadas, un mayor número de mónadas (El criterio numérico tampoco es muy leibniziano; es sólo una manera de aproximarnos a su pensamiento).

Ese óptimo lo es desde dos puntos de vista, de acuerdo con lo que he indicado. Lo es porque es el máximo número de mónadas; y porque además el bien de cada mónada, la voluntad de cada mónada, en rigor no se distingue del bien de todas, puesto que el criterio de componibilidad es estrictamente jerárquico. Por lo tanto, lo que es bueno para una, es bueno para todas.

2. El problema del mal

Y entonces, ¿dónde puede aparecer el mal? Leibniz dice que el mal estriba en que lo creado no es todo. Aunque sea el máximo, ese máximo no es el máximo absoluto. Leibniz rechaza que Dios pueda crear todo lo posible, porque siendo Él todo lo posible, precisamente por eso no puede ser creado. Lo dice en muchas ocasio-

nes, de acuerdo con ese modo de escribir de Leibniz, que es muy reiterativo: en unas obras retoma las cuestiones tratadas en otras.

El mal es inherente a la creación; por eso señalo que la tesis del optimismo es ambigua. Siendo el máximo, el más perfecto posible, no puede ser el absolutamente más perfecto. Y como no es absolutamente el más perfecto, Leibniz inmediatamente concluye de aquí que tiene una inevitable dosis de mal. Y esa dosis de mal es ante todo el mal que afecta a todas las mónadas, porque afecta al conjunto. Es esa conocida noción de mal como privación, como finitud. A mi modo de ver, esta noción está un poco forzada y deriva de la concepción agustiniana del mal, que ejerció un gran influjo. Mal inevitable.

Pero no es esto sólo, sino que el mal tiene también su papel. Leibniz intenta jugar con lo siguiente.

En primer lugar, ¿qué significa existir para una mónada? Pues para una mónada existir significa moverse. La existencia es el movimiento. Ésta es una tesis literal de Leibniz. De manera que, si una mónada alcanzara un estado de reposo, incluso en el bien, para ella eso supondría dejar de existir. La mónada, considerada a *parte post*, es eterna; o mejor, es temporalmente indefinida, no puede tener un último término.

También ésta es una idea un poco rara, poco coherente con Dios; y sin embargo, hay que decirlo de la criatura: la mónada creada no puede tener descanso, porque para ella descansar es dejar de ser. Por lo tanto, también el mal está metido en la misma teleología de la mónada, puesto que sería contradictorio lograr un bien absoluto, ya que el logro del bien absoluto sería la desexistencialización de la mónada. La mónada es creada porque todos los posibles exigen, tienen el apetito, de existir. Ese apetito, como el mismo Kant dirá y también Hegel, implica una desgracia: es un apetito insaciable, para el cual la saciedad sería contradictoria. De modo que el mal está también en el orden moral. No ya como pecado, sino en la consideración del logro del fin, en la consideración teleológica de la mónada; el mal está en la imposibilidad del bien completo. Porque alcanzar la quietud para la mónada sería aniquilarse.

Pero todavía hay más: dice Leibniz que en definitiva los males, considerados distributivamente, se reducen o consisten en grados de conocimiento poco claros. El mal consiste en la confusión. La mónada es feliz en el dinamismo, en la misma medida en que se va aclarando, o en que sus representaciones son más nítidas: es el afán de verdad de la mónada. Pero esas representaciones no pueden ser enteramente nítidas tampoco, sino que van mezcladas con ciertas representaciones con-

fusas, y conllevan cierta oscilación: no es un progreso indefinido, un progreso siempre creciente[2].

La mónada progresa, pero con altibajos. Leibniz dice que eso viene bien, porque forma un claroscuro. Lo mismo que en un cuadro en que hay distintas tonalidades, una cierta variedad y una disimilitud; eso permite que sea más agradable. El mal, la relativa oscuridad, junto con la luz, hace resaltar más la luz, y de esa manera contribuye a la felicidad. De manera que la felicidad está mezclada, tiene como una de sus condiciones, el mal. Aquí está la peculiar interpretación del mal como ignorancia relativa, que es tan explícita en Leibniz.

Creo que en este punto tiene Leibniz bastante razón, y a mí me sugiere una vía de avance. Leibniz dice que el mal físico y el mal moral en el fondo son lo mismo; esto significa que no puede haber mal moral si no hay mal físico, o que el mal moral se traduce inmediatamente en mal físico. Teniendo en cuenta el carácter ontológico que tiene el apetito y la función de la voluntad en la creación, me parece que esta ecuación se entiende. Es imposible un castigo del mal moral que no sea un mal físico. Y, por otra parte, el mal físico y el mal moral, en definitiva, no pueden ser más que un oscurecimiento. Un condenado para Leibniz vendría a ser alguien en quien predominan las representaciones oscuras, y en el cual la armonía entre lo claro y lo oscuro desaparece.

Pero entonces es un mal relativo, un mal que es como una combinatoria, pero una combinación mal hecha: una combinación con predominio de lo oscuro sobre lo claro. Lo cual es tanto un castigo como un dolor, un sufrimiento, puesto que el sufrimiento mismo no es más que una representación confusa. También esto es una interpretación del dolor verdaderamente sorprendente. El dolor, el sufrimiento, consiste precisamente en que no hay quien lo entienda; algo verdaderamente notable.

De todo esto se puede sacar una conclusión. Y es que el famoso optimismo de Leibniz (Voltaire habló ya de Leibniz como de un optimista) en el fondo es un pesimismo, y un pesimismo bastante serio. La reducción del bien, la reducción de la capacidad, de la aptitud para el bien, y la reducción también de la capacidad divina para producir el bien, para dotar de bien a la criatura; todas ellas son notorias (drásticas) en el pensamiento leibniziano.

[2] La teoría del progreso es un invento de Leibniz. Y, aunque Leibniz no es un pensador demasiado aceptado en el siglo XVIII, su teoría del progreso sí es asumida por el pensamiento que arranca de Leibniz.

Y me parece que también se percibe que se trata de una visión algo alicorta: las aspiraciones de la capacidad humana de realizarse, junto con la reducción del concepto de existencia a movimiento[3] y el conocido pansiquismo de toda mónada; en definitiva ese modelo[4] hace que no quede más remedio que señalar lo que la teodicea tiene de justificación de Dios respecto del mal, o lo que la ontología de Leibniz tiene de teodicea. Dios tiene que ceder ante el mal, y además de una manera inevitable; porque, en resumidas cuentas, entre no existir y existir es mejor existir, pero existir implica el mal.

3. Raíz gnóstica del pensamiento moderno

Por lo tanto, esa famosa pregunta de Heidegger, «¿por qué el ser y no más bien la nada?», tiene más alcance de lo que parece. En el fondo revela una preocupación leibniziana mucho más metida en el fondo de su pensamiento de lo que suele apreciarse.

Nos podríamos preguntar: si crear es inexorablemente crear el mal[5], ¿por qué crear? La *finitudo* es un cierto tipo de maldad, pero eso es hablar de una manera analógica y muy abstracta; en cambio Leibniz se la toma muy en serio. Porque impregna la estructura dinámica, tendencial, la estructura cogitativa, la existencia entera. La misma noción de existencia está forjada en esos términos. Existir es malo; no totalmente malo, ya se entiende, porque la mónada prefiere existir a no existir; de manera que o la mónada es masoquista, o algún tipo de perfección será existir.

Leibniz es más problemático de lo que parece. Parece a veces un pensador sincretista y muy tranquilo, reconciliador, un gran señor; pero quizá contra su intención, hay una vena dramática en su planteamiento.

Insisto. Es imposible una existencia sin mal. Por lo tanto, Dios está justificado.

Ahora, realmente es ésta una justificación tan sobreañadida, tan extrínseca, a la que Dios está sujeto, que hay que decir: Leibniz ha suprimido la omnipotencia di-

[3] Yo también en alguno de mis libros he dicho que la existencia es el movimiento, pero no la existencia humana, sino la existencia de la criatura material.

[4] No es más que una degradación del espíritu. Las mónadas, precisamente por ser jerárquicas, tienen como primer analogado el espíritu.

[5] Puesto que sólo es crear el mejor de los mundos, pero por bueno que sea el mundo, si es mundo, es malo; porque, evidentemente, es distinto de Dios. Y además esto recorre toda la estructura del pensamiento leibniziano, no es una pura consideración abstracta.

vina. Dios no puede librarse del mal cuando crea. No puede librar a la criatura del mal, porque crear implica el mal. Y esto es como una necesidad ineluctable. Cuando Spinoza sospechaba que Leibniz no podía librarse de la necesidad, realmente no le faltaba razón, aunque también la crítica que hace a Leibniz no es muy acertada. Pero también en Spinoza el mal está mucho más presente de lo que parece; tampoco en Spinoza todo es *more geometrico*.

El mal es inevitable. El mal es ontológico. Hacer el bien es hacer el mal. Esto no sólo se refiere a la simple limitación de la realidad por no ser Dios. El argumento principal que se está manejando aquí es que el existir no puede culminar.

Esta teología es blasfema y tiene como raíz el pensamiento de Lutero (Lutero es la clave del pensamiento moderno, directamente o por reacción contraria). Si la justificación de la realidad es extrínseca, ¿quién es el beneficiario de la soteriología? En realidad no se puede hablar de una soteriología sino de una autosoteriología, en el sentido de que quien se justifica es Dios. El beneficiario de la salvación es Cristo mismo, que es una tesis luterana explícita. Por eso, Nietzsche dijo que una de las grandes audacias del idealismo fue poner el mal en Dios (ya que si se autorredime, será por algo…)

En Hegel se refuerza la idea de que la culpabilidad de Dios es extrema; para ello, se ratifica la idea de que la infinitud es mala. Por eso, Hegel se convierte en el gran justificador de Dios; lo justifica de un mal que es intrínseco. Lleva de esta manera las tesis de Leibniz y de Lutero hasta sus últimas consecuencias. Esto sirve también para explicar que cuando Dios crea, se llene de ira (Böhme), pues lo creado es malo.

Las raíces de estos planteamientos son gnósticas; el luteranismo y Hegel son casos de gnosis; la *curiositas* de *sophia* se presenta como el origen de todos los males, tal y como lo declaró Marción. La gnosis resultaría ser así la prueba del pecado original. La ciencia del bien y del mal es el «descubrimiento» de que Dios es un mal artesano, y da a entender la corrección de su obra. Así se puede decir que la autojustificación supone contradecirse y en ello consiste la dialéctica, o más bien, la razón dialéctica, que es la razón que se autocorrige.

4. La absolutización de la ética en Hegel

Si uno aspira a autojustificarse completamente (y, desde lo dicho, surge una ética pensada en términos de autojustificación; es decir, no en términos de virtud, de

perfeccionamiento de la propia *physis,* de realización de aquello que está en mis manos y de lo que soy responsable), entonces tiene que ser capaz de una acción infinita, como lo dice Hegel.

Ésta es una de las claves del pensamiento hegeliano. La formula ya en la *Lógica* de Jena en 1802, pero se mantiene en toda la filosofía posterior. «Acción infinita» significa capacidad para realizarlo todo; o si se quiere, un modo peculiar según el cual el hombre es omnipotente, o puede serlo.

Hegel plantea muy bien la cuestión: si uno trata el tema del Absoluto y se lo plantea objetivamente, se lo plantea como un más allá y entonces lo hace abstracto. Ahora, si uno quiere identificarse con el Absoluto, si uno quiere que el Absoluto sea suyo y quiere ser el Absoluto (no es una cuestión de apropiación), entonces el Absoluto le aniquila. Al incorporármelo, me anonada. Pero ese anonadamiento significa que yo actualmente –o consistencialmente– de ninguna manera soy el Absoluto.

Insisto, mientras ponga al Absoluto fuera de mí, lo pongo con toda tranquilidad; pero eso quiere decir abstractamente, porque yo me quedo fuera. Pero, si me tomo en serio el Absoluto, lo tengo que hacer venir a mí; y si lo hago venir a mí, el Absoluto me aniquila. Pero me aniquila como existencia actual; lo que queda es la acción infinita, es decir, la posibilidad pura de realizarlo todo. El Absoluto en mí es la acción infinita, la entera posibilidad, el poder. Ése es el modo como uno puede ser omnipotente. La omnipotencia es un atributo divino, salvo que esté en mí. Si está en mí, me anonada, pero en mí resurge como acción infinita. A mi modo de ver, la absolutización de la ética postula que el hombre es acción infinita.

¿Eso es ateísmo? Me parece que sí, porque el modo como uno se hace Dios, como uno se diviniza, no es éste que dice Hegel. No es que uno se haga omnipotente, aunque sea con este truco de reducirse a pura posibilidad de acción. Esa posibilidad dinámica es una *dynamis katá physin* anterior enteramente al acto; y, por lo tanto, que exige autorrealizarse completamente. Es la eficacia total de la acción, omnipotencia de la pura potencia. Yo suelo llamar a esto «la transformación de la *voluntas ut natura* en *natura ut voluntas*».

La acción infinita es: «todo lo puedo hacer»; y, por lo tanto, *nada* me satisface. Todo corre a mi cargo, y entonces, soy responsable de todo. Yo soy el alma dinámica de la *vuelta* hacia el Absoluto. Eso es el *yo* humano: el alma dinámica de la vuelta desde la idea fuera de sí a la idea para sí, el hilo del proceso dialéctico de regreso. O, si se quiere, el modo como la sustancia se hace tiempo (la sustancia espiritual,

que es esa sustancialidad, ese absoluto, en que se ha transformado la idea cuando se ha alienado).

También esto es una exégesis de Leibniz: la existencia de la sustancia es la acción infinita, la fuerza pura (la de *fuerza* es, en efecto, una noción leibniziana), el dinamismo puro. Creo que éste es el presupuesto de la absolutización de la ética, más o menos explícito en unos o en otros; y hay que buscar ser explícitos hasta el fondo. Si la ética es absoluta, no sólo hay que ver en qué condiciones. ¿Acaso no existe lo transético?, ¿no será que el fin de la ética no es el fin absoluto, sino que la ética es cuestión de medios, como dice Aristóteles?, ¿con qué tiene que ver la ética? Con los medios, porque el fin no se elige. Estoy mucho más cerca del planteamiento clásico que del moderno; el imperativo categórico y absoluto no tiene sentido.

El gnosticismo introduce el mal en Dios, y ello afecta a la tarea ética. Se puede ver también cómo el marxismo renace en la teología de la liberación, y apreciar que estamos otra vez en las mismas, en una especie de soteriología que corre a cargo de una acción ética, de una acción práctica, infinita.

5. La teología de la liberación

Esta concepción de la que estamos hablando está presente también en la teología de la liberación. Ellos no lo saben muy bien, porque se han formado escuchando a ciertos epígonos, que tampoco han reflexionado sobre sus presupuestos.

El libro de Gutiérrez que se llama *Beber en la propia fuente* presenta al hombre como autorredentor. Y el hombre como autorredentor significa: «el hombre americano, ¡fuera!», es decir: la autonomía pura. Entonces, en el pueblo están todas las energías, el Mesías es el pueblo y va a realizar la acción total de la autorredención. ¿Y quién le puede descargar de esto? Nadie. Por eso, a la Iglesia hay que mandarla también fuera. Es el pueblo, y nada más que el pueblo.

Lo que pasa es que los propios teólogos de la liberación se transforman luego en representantes. Si son coherentes, dicen «nosotros, en todo caso, para concienciar»; sólo que incluso concienciar es demasiado. Ya Rosa Luxemburgo le dijo a Lenin que eso de sustituir la conciencia del proletariado, o querer suscitarla, es hacerse dueño de ella, dominarla; y va contra la espontaneidad. O esto es así o no lo es; pero inventárselo, o decir que eso sea pedagogía, no puede ser; la pedagogía es una cosa demasiado extrínseca.

Desde luego que la teología de la liberación es incoherente desde este punto de vista. Pues si se admite la tesis de que todas las energías de liberación están como en su raíz en el pueblo, entonces tendría que quitarse de en medio y dejar que el pueblo actuara por sí mismo, de acuerdo con su espontaneidad. Como dicen en italiano *farà da sé*. El *farà da sé*, llevado a su extremo, es la acción infinita. Y en español también lo decimos así: el «dar de sí», absolutizado, es una acción infinita.

En la teología de la liberación esto se lee; y no se termina de percibir, porque hay una complicación añadida: el pueblo es un sujeto colectivo. La índole práctica del sujeto colectivo es enigmática. Hay aquí un sofisma sobre el supuesto, que es un sofisma muy serio. Aristóteles decía que los sofismas se hacen sobre los accidentes, porque los sofistas se olvidan de la sustancia. Si no hay sujeto colectivo, no puede haber acción infinita. Esto es una incoherencia más sistemática que la anterior.

6. Conclusión

En definitiva, creo que la idea que les presento está ya por lo menos esbozada. El pesimismo leibniziano, moderno, por la aceptación del mal: la teodicea.

De aquí surge una gran pregunta: ¿qué tiene que hacer un pensador católico?, ¿cómo tiene que pensar?, ¿con qué metafísica puede un católico pensar a Dios de modo que no implique teodicea?, ¿con qué actitud y con qué integración de la ética?, ¿con qué manera de entender la acción práctica? No hablemos ya de otros temas más directamente teológicos, como es el de la soteriología, la redención, la liberación como liberación del espíritu o salud espiritual. Basta plantear: ¿con qué metafísica no hay necesidad de justificar a Dios?, ¿con qué metafísica Dios no es el que soluciona sus propios problemas, los que Él mismo se ha planteado, o los mismos problemas a los que Él inexorablemente no tiene más remedio que dar curso si se atreve a crear? Ésta es la pregunta.

Contestar a esta pregunta supondría por lo menos tener que dar otra conferencia. A mi modo de ver, Dios no se puede pensar aceptando el mal, porque ello supone incurrir en un déficit ontológico tremendo; es tener una noción de realidad, como he dicho, de gran cortedad. Cuando la realidad consiste en una serie ininterrumpida de zancadillas que la realidad se pone a sí misma, es evidente que se desarrolla una ontología bastante imperfecta. El ser no está espléndida, generosamente pensado, la verdad tampoco, y el bien… ¿dónde está el bien?

Naturalmente hay otros aspectos, otras vetas del pensamiento moderno verdaderamente espléndidas; y esto mismo también tiene mucho de serio si uno lo aguanta, porque es un gran reto. Pero en nuestro tema: ¿por qué se han quedado cortos?, ¿por qué no se han atrevido a pensar en Dios de otra manera?, ¿por qué están tan acomplejados?, ¿por qué es un pensamiento surgido de una preocupación tan alicorta?, ¿cómo liberarse de todo esto?, ¿dónde está la esplendidez?

Creo que evidentemente habrá que pensarlo mucho. Hay claros indicios de cambio en nuestra actitud intelectual. Entre ellos, se encuentra la línea actual abierta por el Santo Padre en la *Dives in misericordia* o la *Redemptor hominis*; en las cuales se observa una ontología distinta, en la que influye mucho la fe católica. Pero no es solamente cuestión de fe. A mi modo de ver, la forma correcta de plantear una ontología con una perspectiva más amplia va por la vía de establecer la distinción real *essentia-esse*. Resulta especialmente necesaria esta tarea en la antropología, aunque el mundo católico nunca se haya dejado contagiar mucho por la teodicea.

Capítulo V
LA CRÍTICA KANTIANA DEL CONOCIMIENTO[1]

Planteamiento del problema

El planteamiento de la teoría del conocimiento es artificial. Lo natural es estudiar lo que se conoce y no aquello con lo que se conoce. La mente, de entrada, abre el hombre al mundo; y el hombre, de entrada, acepta un realismo, que ha sido denominado ingenuo.

Ahora bien, ¿por qué se da una reflexión sobre el conocimiento? El motivo es, más bien, penoso: por la experiencia del error, que produce una paralización de la actitud espontánea, directa. Así enfocada, la teoría del conocimiento se presenta como una empresa investigadora casi económica –de contabilidad y balance–; como una tarea que discierne lo que es conocimiento de lo que no lo es, examinando los instrumentos cognoscitivos y asignándoles un valor. Tras el cuestionamiento de la actividad cognoscitiva, podremos quizás ser realistas, pero con un realismo más bien crítico.

Además, la teoría del conocimiento es una tarea que se presenta en cierto modo como problemática. Esta vuelta sobre el conocimiento, ¿no estará afectada ella misma de un grado interno de error? En otras palabras, ¿qué quiere decir conocer el conocer?, ¿será algo posible?

[1] Este texto procede de un curso de *Teoría del conocimiento* impartido durante el año académico 1974-75 en la licenciatura en filosofía de la Universidad de Navarra. Fue editado (con una presentación de Juan A. García González, pp. 5-11) como uno de los Cuadernos de *Anuario filosófico*, Serie Universitaria nº 175, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona. 2005, 78 pp.

Tenemos planteado en estos interrogantes el tema del conocimiento, que es el objeto de estudio de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

I. LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO

Uno de los nombres con que, frecuentemente, se designa a la teoría del conocimiento es la palabra 'crítica'. La palabra 'crítica' encuentra su raíz en el término griego *crisis*: establecer un discernimiento, sentenciar, juzgar. La filosofía crítica es la filosofía que juzga.

Como filosofía que juzga la crítica ha adoptado, históricamente, dos formas:

a) Una primera si es entendida como una de las partes en que se desarrolla la metafísica. La crítica es la metafísica crítica o la parte crítica de la metafísica. La metafísica estudia el mundo (cosmología), el espíritu humano (psicología racional y teoría del conocimiento), y a Dios (teología filosófica).

b) La crítica se ha presentado, también, como el problema nuclear de la metafísica; o mejor todavía, la cuestión que forja la metafísica como problema. La crítica, como filosofía que intenta mostrar la radical problematicidad de la metafísica, encuentra en Kant al intérprete más autorizado.

1. La metafísica crítica

1.1. *La metafísica como ciencia de principios anhipotéticos*

Aunque a veces se ignore, el tema del conocimiento tiene un importante relieve dentro del pensamiento antiguo, que alcanza su madurez en el siglo XIII, siglo en el que se consigue de una manera especulativa la asunción temática de la filosofía griega. Y, ¿qué nos dice la tradición sobre el tema del conocimiento? Veamos.

Esta ciencia (la metafísica) *se ocupa de una manera completamente general de la verdad, y, precisamente porque se ocupa de una manera completamente general de la verdad, le compete ocuparse de una manera enteramente general de las dudas*[2]. Todas las dudas que puedan plantearse son resueltas según el estatuto sapiencial cognos-

[2] Tomás de Aquino, *In XII Metaph.*, 3, 1.

citivo de la metafísica misma. Por tanto, la metafísica da razón de sí misma, y el dar razón de sí misma le compete de manera exclusiva.

Si decimos que la filosofía crítica se presenta como una filosofía que juzga, ¿qué es lo que juzga la metafísica? La metafísica lo juzga todo: las demás filosofías, todos los tipos de saber e, incluso, se juzga a sí misma. La metafísica puede, por eso, establecer el saber supremo; y puede, también, justificar cómo se establece ese saber supremo.

En último término, las ciencias se constituyen según principios; y por lo general estos principios funcionan de una manera postulativa, son hipótesis. La metafísica, en cambio, procede desde principios anhipotéticos. Lo anhipotético es lo que se pone como principio dando razón de todo lo demás y de sí mismo; por ello, es indemostrable, es principio último, o primero: principio sin principio.

Esta indemostrabilidad de los principios está en función de su evidencia. La evidencia está referida a los principios mismos. La metafísica es un saber desde los principios; los cuales, al ser ellos mismos evidentes, permiten una videncia desde sí mismos: *ex videre*. La comunicación de la evidencia es esta 'videncia desde'. La demostración de los principios hipotéticos o condicionales (del tipo, si A entonces B) se consigue con el carácter posicional puro de los principios anhipotéticos (A luego B). La justificación de 'A' elimina el 'si' condicional: desde lo posicional puro se pone lo demás, y se justifica lo hipotético. Si la metafísica se construye sobre principios anhipotéticos, es claro que puede juzgar sobre todo y sobre sí misma.

Y entonces, ¿cómo es posible que se introduzca la duda? La duda se puede introducir por la no referencia estricta de un saber a los principios anhipotéticos. Y así la metafísica puede juzgar sobre las dudas: porque su constitución sapiencial es principial.

Conocer es, en último término, referirse a principios. Referirse a principios es el acontecimiento radical de lo que llamamos 'evidencia', y en ese acontecimiento radical se resuelve la capacidad nuestra que llamamos conocer. La efectividad, la radicalidad del conocer, no está en el mero hecho de conocer, sino en la principialidad, que en cuanto que está referida al conocer es o constituye la evidencia. El conocimiento es algo que se pone de tal manera que alcanza la propia posición desde principios anhipotéticos.

En una primera aproximación, pudiera parecer que conocer es ir descubriendo noticias mediante un proceso, en el que el puro ir conociendo se conmensura con aquello que se conoce, estableciéndose una correspondencia biunívoca entre

conocer y conocido. En este sentido conocer sería una capacidad puesta en marcha y que se va extendiendo, expansionando, adquiriendo cada vez mayor número de noticias. Esto, que podríamos llamar una interpretación extensionalista del conocimiento, no agota la que dice Aristóteles y, de una manera especulativa, realiza Sto. Tomás. El conocer se mide, ante todo, por la capacidad de adquirir, de alcanzar principios. Un conocimiento referido a término u objeto, puede considerarse algo terminal; pero lo radical del conocimiento no es que sea terminal, sino principial. El conocimiento acontece, pero la constitución de lo conocido como tal se hace desde el principio; y la constitución a partir del principio es más importante que una mera consideración del conocimiento como acontecer abocado o terminado en objetos. Así pues, el conocimiento acontece, pero sólo en cuanto referido a principios. El principio es lo que se opone a la mostrenca posicionalidad de lo conocido. La capacidad más propia del conocer no es la de oponerse a los objetos, sino la de aceptar, asimilar, profundizar y ahondar en ellos.

Si conocer fuese sólo espontaneidad en busca de término, mera expansión, jamás se determinaría, sería siempre algo indefinido, o sería un proceso que se perdería en la nada. En cambio, la capacidad de juzgar de la metafísica radica en su estructura principial, en su estatuto sapiencial, como saber de principios en los que se cifra la evidencia. El conocimiento, en su referencia a principios, es un tema o un aspecto del que se ocupa la metafísica, y realmente básico para ella.

Porque referirse a principios, además, pide ser anticipado por el propio carácter del principio. De este modo, el conocimiento humano es un conocimiento medido, mensurado, antecedido por la índole de aquello de que se ocupa. Por aquí dirigimos nuestra atención al ser que es tema de la metafísica.

1.2. *El ser como principio anhipotético*

Lo estrictamente primordial y anhipotético es el ser, principio de los principios, radicalidad de todas las radicalidades.

Pero además, la principialidad del ser, estrictamente hablando, es constituyente: todo resultado suyo queda asistido por el principio, sin destacarse anulando el principio, sino siendo abarcado por él. Como principio, ser es también constituir desde sí: *ex se*.

Pues bien, a la principialidad en cuanto que está puesta a disposición de lo que ella misma constituye, hay que denominar ente: *id quod habet esse*. Esta noción es

equivalente a otra griega, la *ousía*: ser en propio, ser en propiedad, consistir. El ser es un principio con fuerza constituyente; de tal manera que como hay ser, hay lo que es; la principialidad del ser implica el ente.

Ahora bien, en cuanto que el ser implica el ente, pasamos al orden de la consideración de lo constituido, de la riqueza interna de lo que es, de la consistencia. Las cosas no están constituidas de cualquier manera, pero se constituyen, antes que nada, siendo.

Por interna y densa que sea toda constitución –que expresa la virtualidad del principio–, siempre implica, salvo en el caso de Dios, composición. La composición es reflejo del carácter principiado de la *ousía*, o del ente mismo. El ente, principiado por el ser, continúa en su propio plano la principialidad, pero ahora como diversificada. Desde este punto de vista, el ente es lo que solemos llama sustancia, compuesto (*synolon*) que radica en una principialidad interna a la sustancia misma.

En cuanto que el principio tiene un resultado consistente se produce una limitación del ser: el ente no puede ser resultado del ser más que como su limitación. La determinación del ser es también cierta limitación del ser; tener el ser marca una medida para el ser. Mantenerse en el ser originario sin pasar a una consistencia sería el caso de Dios; pero entonces, propiamente hablando, no hay ente. El ente, al ser resultado del ser, no puede ser una unidad pura, debe estar compuesto por principios internos.

Así pues, el principio subsiste en su carácter originario –Dios–, y también constituye lo que es –ente–. Todo lo que no es Dios también es real, pero con alguna constitución. Dios es real siendo, sin más. En la criatura, la realidad es del orden de lo constitutivo.

La *ousía*, por primordial que sea, lo es en virtud del ser; es decir, la noción de consistencia –consistente es lo que es *per se*– se puede considerar primordial pero no en absoluto, puesto que la sustancia es la versión del ser hacia algo que en términos absolutos es derivado. Si el ser permite una apropiación por parte de la *ousía*, esa apropiación no se hace sin una degradación de nivel, con pérdida de simplicidad. La riqueza de lo que es, de lo que está siendo, es proteica, no simple: inevitablemente estructurada. En el plano de la constitución nunca hay absoluta simplicidad.

El carácter uno y vario (analítico y sintético) que tiene lo constitucional puede ser captado de una manera global; pero, en cambio, no se puede captar *a priori*, principialmente. Es decir, porque yo entienda el ente y su constitución interna, no por eso las notas, los aspectos de esa riqueza compuesta, son conocidos *a priori*: los

conozco sólo en la medida en que se me manifiestan. Ahora bien, la manera como se me manifiesta la riqueza de la constitución, de la *ousía*, es inevitablemente parcial: tal o cual nota en cada caso. Para poder conocer la constitución refiriendo lo que se me manifiesta a aquello de que procede –a la constitución entitativa–, debo establecer una unión, debo establecer juicios.

Pues bien, en tanto que mi conocimiento puede referir al orden de la constitución las notas que se me dan de manera múltiple, es decir, en tanto que mi conocimiento es capaz de referir la manifestación del ente al ente, entonces aparece otra dimensión del conocimiento: el conocimiento es aquello que tiene que ver con la verdad. En el plano del conocimiento, la verdad es la correspondencia entre la síntesis judicativa y la constitución entitativa.

De todo lo dicho hasta ahora se desprende que el conocimiento, desde el punto de vista de la metafísica crítica, nos aparece en tres planos o dimensiones:

1. El conocimiento, en su sentido radical, tiene que ver con principios, es regido por principios. Nuestro conocimiento es capaz de conocer el ser, en tanto que se nos impone como lo anhipotético por antonomasia, como el principio de todos los principios.
2. El conocimiento es también un conocimiento del ente –de lo que es en propio de una manera compleja–. Ese ser en propio se nos ofrece, se nos da, de manera múltiple. El conocimiento de la entidad es también principial, y se da en todo lo que conocemos; porque todo lo que se conoce, se conoce en su referencia al ente.
3. Nuestro conocimiento además expresa la pertenencia a la constitución de los aspectos de esa constitución que nos son dados. En este sentido, podemos referir la manifestación a la entidad, y eso es juzgar. Mi conocimiento tiene que ver con la verdad de una manera manifestativo-sintética, expresando que determinadas notas conocidas pertenecen a la constitución del ente. El juicio es, justamente, lo declarativo del ente. El entendimiento, en cuanto que tiene que ver con la verdad a este nivel, es manifestativo y declarativo del ente.

El conocimiento, en cuanto que está regido por el principio, no es un conocimiento que alcance a tener dicho principio como un objeto: el ser no se objetiva jamás, el ser es lo trascendente. Nuestra capacidad de objetivar con respecto a la principialidad no es nunca directa. Tenemos un conocimiento del ente pretemático: el ente respecto de nuestro conocimiento es aquello en que se resuelven todas

nuestras objetivaciones, que se reconocen como fragmentarias respecto de una totalidad más amplia. Nuestros conocimientos objetivos son concepciones fragmentarias de esa constitución que depende del ser. Nuestras objetivaciones las resolvemos constructivamente respecto al ente, el cual es manifestado judicativamente por el conocimiento.

Así pues, nuestro conocimiento:

1. objetiva (se refiere a realidades más amplias)
2. articula objetivaciones (reconoce el carácter más amplio de esas realidades con respecto a las objetivaciones)
3. y manifiesta que aquello a que referimos las objetivaciones es algo principial (nuestro conocimiento tiene que ver con el ente y con el ser).

En la circulación radical de la metafísica (justificación de sí misma) aparece el conocimiento en cuanto tal, y en sus principales dimensiones. La metafísica existe no sólo como producto histórico, sino, fundamentalmente, como el saber que se justifica a sí mismo. Por eso lleva implícita una teoría del conocimiento. Al descubrir la crítica como un implícito de la metafísica, en cuanto que saber circular, entonces aparece temáticamente el conocimiento. En otras palabras, la reflexión intrínseca sobre el propio pensamiento no se inicia en él, sino que es posible dado el carácter circular de la metafísica. Desde esta perspectiva, la metafísica crítica resulta, ciertamente, una parte de la metafísica, una auténtica teoría del conocimiento.

2. La crítica según Kant

La crítica se ha constituido también en un contexto distinto del de la metafísica como saber circular. El punto de vista kantiano declara que la metafísica como saber que se autojustifica –saber circular– es mera pretensión. Para que lo fuera tendría que ejercerse de manera estrictamente fundamentada. Ahora bien, para eso hay que llevar a cabo una investigación sobre los fundamentos; y, según Kant, esta investigación no la ha cumplido la metafísica en los términos adecuados, que, para él, son los del sujeto.

Entonces, la justificación de la crítica no vendrá ya por el lado de la circularidad sapiencial de la metafísica, que ha sido declarada como intrínsecamente problemática. La crítica se justificará ahora como reflexión que versa sobre la posi-

bilidad o imposibilidad de un saber metafísico objetivo. Dado el hecho de que la metafísica, como saber circular, es una ciencia insuficientemente fundamentada, un saber crítico sobre su posibilidad debe ser su inevitable punto de partida. La crítica debe ser la auténtica fundamentación de una metafísica que hasta ahora ha apelado al fundamento sin investigarlo adecuadamente.

2.1. *El fundamento del saber objetivo*

Para Kant sólo se puede hablar de fundamento del saber, si hay algún saber efectivo, si el saber lo tenemos constituido de alguna manera. Kant acepta que, en determinados campos del saber, hay conocimiento riguroso. Esto tiene, para él, el carácter de un hecho primario: es lo que llamará el *factum* de la razón pura. Es decir, Kant no duda de que existan saberes que sean efectivamente ciencias. La tarea que hay que emprender es averiguar cómo es posible que lo sean.

El fundamento que está buscando Kant es un fundamento nuevo, o, mejor dicho, un nuevo sentido del fundamento. La pregunta por éste sólo es posible si existe una ciencia como *factum*; y con toda seguridad, para Kant, hay tres ciencias que sí lo han alcanzado, que han conseguido realmente el carácter de tales: la matemática, la geometría y la física (se refiere a la física newtoniana).

Ahora bien, ¿en qué consiste el carácter científico de estas tres ciencias? Según el filósofo alemán consiste en que son conocimientos objetivos, rigurosos. El objeto de esas ciencias es un auténtico objeto, es decir, es algo dado según ley. Así pues, el *factum* de la ciencia significa que existen auténticos conocimientos objetivos, en los que nuestro conocimiento ha alcanzado el rango objetivo de una manera intrínseca e indubitable. Constituir rigurosamente objetos significa que algo dado ha sido legalizado, y así fundado.

La pregunta por el fundamento se convierte entonces, en Kant, en la pregunta sobre cómo es posible el conocimiento objetivo. De otra manera: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del objeto? Esto es posible preguntarlo, es importante tenerlo en cuenta, porque, de hecho, tenemos objetos indubitables: los de la matemática, la geometría y la física.

¿Los pretendidos temas de la metafísica son, efectivamente y de verdad, objetos? Si la respuesta a esta interrogación es negativa, habrá que decir que la metafísica sólo es posible como una natural aspiración humana, como una inclinación o

tendencia de nuestra mente. Y, ciertamente, la metafísica kantiana no logra la constitución de tales objetos, sino más bien su simple suposición.

Si fundar un saber es preguntarse por las condiciones de posibilidad o por los elementos que legalizan el objeto, entonces la pregunta a la que hay que responder, en definitiva, es: ¿cómo es posible el objeto?

2.2. *La constitución de la objetualidad u objetividad*

Preguntar por el objeto es interrogar por los elementos del objeto como tal, por la objetividad (Zubiri la llama objetualidad). El objeto es, además y exclusivamente, objeto de conocimiento: queda descartado, de entrada, que en la constitución del objeto, existan elementos realmente cosmológicos, físicos, biológicos, etc.

El objeto se constituye de una manera mixta; es decir, consta de dos elementos heterogéneos: un elemento que está dado y otro que propiamente no está dado, y que representa la misma espontaneidad del conocimiento. Todo objeto remite a una capacidad receptiva y a una capacidad espontánea del conocimiento: el conocimiento no es ni pura espontaneidad, ni pura receptividad, sino unión de las dos: objetualidad.

Lo que tiene de recibido el conocimiento carece de interna necesidad, es contingente. Desde el punto de vista de la receptividad, nuestro conocimiento es una pluralidad, sin regularidad, sin ley ni regla. En los objetos, no obstante, apreciamos algo necesario, formal, algo que es ley y regla. Esta formalidad del objeto, descartada la receptividad, tiene que provenir, necesariamente, de la espontaneidad del conocimiento. Lo que el conocimiento tiene de regulador, de necesario, de configurador, sólo puede ser atribuido a la espontaneidad del propio conocimiento.

En términos generales podemos decir que aquello que en la objetividad proviene del conocimiento mismo y connota su espontaneidad Kant lo llama *a priori*. Así pues, la espontaneidad del conocimiento, en cuanto formalidad de la objetualidad, es el *a priori* del conocimiento.

¿Está asegurado que todo lo *a priori* se una a lo receptivo constituyendo objetos? ¿Está asegurado que toda la espontaneidad desemboque en objetos? La respuesta a estas dos preguntas es negativa: la espontaneidad de nuestro conocimiento va más allá, es más amplia, que la estricta formalidad unida a lo dado. La unión de lo *a priori* a lo material, a lo dado, es parcial; sólo una parte de lo *a priori* se une

a lo recibido, y, por tanto, ha de ser tenida en cuenta en la consideración fundamental del objeto. A esta parte fecunda de la espontaneidad, Kant llama trascendental. Esta noción es más restringida que la noción de *a priori*: se reduce al *a priori* constitutivo de objetualidad.

Resumiendo. En cuanto que nuestro conocimiento es receptivo, Kant lo denomina, sensibilidad; en cuanto que es *a priori* espontáneo y trascendental, entendimiento; y finalmente, en cuanto que nuestro conocimiento es *a priori*, pero no trascendental sino problemáticamente objetivo, Kant lo llama razón. Son las tres facultades cognoscitivas que Kant estudia (ya hablaremos también de la imaginación trascendental).

2.3. *La sensibilidad*

La sensibilidad decimos que es el conocimiento en cuanto receptividad. Esta recepción es una afección, un ser afectado el conocimiento; ahora bien, el conocimiento sólo puede ser afectado según el modo propio del conocimiento –según como el conocimiento permite ser afectado–. Existe, pues, en la sensibilidad un elemento que no es pura afección, sino que, justamente, es el modo según el cual la afección es recibida. Este elemento, que, aun no siendo espontáneo, no es reducible a pura afección, es doble y fija el modo determinado como recibimos la afección sensible. Ese modo doble de recibir es, para Kant, el espacio y el tiempo. Espacio y tiempo son, en cierto modo, *a priori*: el conocimiento no los recibe; aunque, en sentido estricto, tampoco puedan ser considerados como espontaneidad. Tenemos entonces que el conocimiento, en cuanto sensibilidad, no es puramente pasivo: pues al recibir la afección el conocer le imprime una forma. El conocimiento imprime en la afección las formas del espacio y del tiempo.

La consideración resultante del espacio y del tiempo unidos a la afección recibe el nombre de fenómeno. El fenómeno no es el objeto de conocimiento, sino, más bien, es el conocimiento como fenómeno, como aparecer, esto es, como pura apariencia, como puro perspectivismo sensible. El fenómeno, para Kant, no es objeto, carece precisamente de objetualidad. Es más, la consideración objetiva del fenómeno es artificial, demasiado separada del sujeto. La razón de esto estriba en que el fenómeno es aquello conocido respecto de lo cual ninguna subjetividad se distingue: no hay precisivamente sujeto aperceptivo del fenómeno. En el conocimiento como

recepción no hay lo que se llama yo. Se denomina entonces fenómeno a aquel conocimiento que está totalmente fundido con el sujeto, hasta el punto de ser una sensación suya; de suerte que el fenómeno no es más que una afección del sujeto, y éste la forma de recepción de aquél. Lo sensible es la espacio-temporalidad de lo que afecta, y, a eso justamente, Kant llama fenómeno.

Kant afirma que no es posible considerar lo que afecta, sino en tanto que es espacializado y temporalizado. Una consideración de la afección como tal no es posible, aunque sí lo sea una consideración del modo como el sujeto las recibe, de las formas de recepción. El espacio y el tiempo, considerados aparte, son intuiciones puras. Una intuición pura es la consideración estricta de la forma de recepción. Si no se las separa de la afección, lo que tenemos es, simplemente, el fenómeno, la recepción según el espacio y el tiempo de lo que afecta.

El carácter puramente intuitivo del espacio y del tiempo significa que no son, de ninguna manera, conceptos. Kant da la siguiente razón de ello[3]: las formas espacio y tiempo no son conceptos porque carecen de universalidad; y no son universales porque carecen de inferiores, no pueden referirse a inferiores: si dividimos espacio y tiempo encontramos lo mismo –espacio y tiempo–; es decir, son inanalizables: al tratar de analizarlos reaparecen otra vez. Espacio y tiempo son, pues, intuibles pero no pensables (en una consideración precisiva).

El estudio de la sensibilidad bajo esas formas *a priori* del espacio y el tiempo constituye la *Estética trascendental*.

2.4. *El entendimiento*

El entendimiento es el conocimiento como espontaneidad referible a lo dado. En tanto que tal, el conocimiento actúa según conceptos, según, lo que Kant llama, categorías. Las categorías son determinados modos de unidad que tienen un valor necesario, de regla; y que, al mismo tiempo, valen para los objetos: son universales.

Las categorías se caracterizan por ser pensables, y en esto se diferencian de espacio y tiempo que son intuiciones puras. Esto no quiere decir que sean objetos, puesto que la objetualidad es el conjunto de categoría y fenómeno. ¿Qué quie-

[3] Cfr. *Crítica de la razón pura,* A 25 y A 32.

re decir entonces que las categorías son pensables? Pues quiere decir que las categorías pueden ser reducidas al sujeto, si bien con una distinción respecto de él. Así como en el caso de la sensibilidad, la subjetividad no puede aislarse, separarse, despegarse del objeto –las formas de la sensibilidad se reducen al sujeto completamente–, en el caso de las categorías, éstas son pensables porque el sujeto se destaca de ellas, porque las categorías aparecen ante el sujeto. Desde este punto de vista, las categorías son *quasi*-objetos, en cuanto que están dirigidas, destinadas a la objetivación. Pero, si se las considera precisivamente, todavía no son objetos, aunque sean pensables.

El que sean pensables significa, justamente, que respecto de ellas, respecto de las categorías, se destaca una función pura de unidad, a la que Kant llama 'yo pienso'[4]. El 'yo pienso' es la referencia de las categorías a la unidad que las abarca, destacándose a su vez de ellas. Las categorías son como una analítica del 'yo pienso', significando con respecto de él, el camino por el que éste puede referirse a los objetos. El 'yo pienso' se refiere a objetos cuando las categorías se unen a los fenómenos.

De todo esto trata la *Analítica trascendental*. Ahora bien, ¿cómo es posible que las categorías subsuman los fenómenos? ¿Cómo es posible que unas funciones de unidad se unan, se articulen, con un contenido que es una multiplicidad? En Kant, además, la cuestión de la unidad categorial articulada con la multiplicidad fenomenal no es tratada como un mero problema funcional. Porque además esa articulación, esa unidad, tiene que ser *a priori*, emerger del sujeto.

Pero entonces, ¿cuál es la auténtica unidad: la categoría, o la unión de la categoría y el fenómeno? En este punto Kant oscila: si dice que la unidad del objeto es la más fuerte, entonces la función de la categoría no es sólo la unidad que remite al 'yo pienso', sino otra algo distinta; y, por tanto, la investigación que hemos sugerido hasta ahora, en lo que respecta a la categoría, no es la fundamental, porque no nos da la estricta unidad del objeto.

La intrínseca unidad entre la categoría y el fenómeno, desde cierto punto de vista, es imprescindible, porque el conocimiento, de suyo, es uno. Para ello debe ser superada de raíz la distinción entre conocimiento dado y conocimiento espontáneo, estableciendo, justamente, que la unidad del objeto no es la categoría, sino la que radica en la articulación de categoría y fenómeno. Para esta unidad es requeri-

[4] Cfr. *Crítica de la razón pura*, B 132.

da una fundamentación distinta de la misma categoría, pues ha de incluir el fenómeno en el que el sujeto piensa.

Distinguimos, por tanto, dos sentidos de la unidad del entendimiento:

– *Unidad del objeto*:

Heidegger en su obra *Kant y el problema de la metafísica*[5] sostiene que la unidad del objeto obedece a una fuente respecto de la cual tanto al entendimiento como a la sensibilidad hay que considerarlas como ramas. Si el objeto es primariamente uno, entonces tomamos el conocimiento antes de la división de éste en espontaneidad y receptividad. Esta distinción, según Heidegger, es secundaria: no es la fundamental porque ella misma es fundada.

– *Unidad de la categoría*:

Desde una perspectiva kantiana hay fuertes dificultades para aceptar esta interpretación de Heidegger. Según Kant, nuestro conocimiento produciría su propio objeto suprasensible –distinto del fenómeno– si tuviera intuición intelectual. Al carecer de ésta, se ve obligado, para constituir objetividades, a tomar un contenido de índole sensible, que él no puede darse porque es alógico. Lo fundamental en el conocimiento es la espontaneidad, la emergencia desde el 'yo pienso'; la sensibilidad representa la intrínseca limitación de un conocimiento carente de intuición intelectual: pues la espontaneidad del yo no alcanza a darse, a sí misma, un contenido.

Nos encontramos, pues, con un dilema: unidad del objeto, o unidad de la categoría. De su resolución, saldrán dos interpretaciones postkantianas del conocimiento distintas:

1ª *La unidad de la intelección remite al 'yo pienso'*

Si atendemos al valor primordial de la espontaneidad del conocimiento, aceptando que el contenido objetivo es receptivo, lo hacemos forzado por la necesidad. Pero si fuera posible, intentaríamos deducir el contenido de los conceptos de la misma espontaneidad del conocimiento.

La prosecución de Kant, afirmando que la espontaneidad se da a sí misma su propio contenido, constituirá el idealismo absoluto (Fichte, Schelling y, sobre todo, Hegel).

[5] Traducido al español en FCE, México, 1954. Cfr. especialmente la tercera parte.

2ª *La unidad de la intelección estriba en el objeto entendido*

Desde el otro punto de vista se ha insistido en el punto siguiente: lo que hay que aclarar ante todo es la constitución misma del lugar de aparición del objeto. Este, antes de ser deducido o no a partir de una espontaneidad, tiene que ser asegurado en su carácter más íntimo, más propio, que es el de su presencia ante un sujeto. El objeto, antes que nada, es presente para un sujeto. La investigación debe estudiar cómo se constituye un ámbito de presencia, pues lo esencial en el objeto no es ser producido por, sino darse ante, es decir, según una presencia. La corriente filosófica que estudia o plantea el tema del objeto de este modo es la fenomenología.

Ahora podemos retomar el tema kantiano ¿cómo es posible la unidad de fenómeno y categoría? Tal visión o articulación de entendimiento y sensibilidad viene dada, en Kant, por su doctrina del esquematismo trascendental.

2.5. *El esquematismo*

Aparte de conceptos o categorías y fenómenos, el conocimiento posee algo que participa de los dos, es decir, que se puede homologar al fenómeno y al concepto: esto es el esquema imaginativo.

El esquema para poder unir fenómeno y concepto debe ser bifronte, es decir, debe asimilarse en parte a los dos. El esquema, según Kant, es cierta organización del tiempo, su uso constructivo, que nos permite referir la categoría a la representación sensible, en cuanto que el tiempo puede considerarse como la forma misma del construir representaciones: toda construcción no es más que una determinación del tiempo.

La aplicación del concepto o categoría a lo sensible sólo se puede realizar de modo constructivo: el concepto construye su representación, y así subsume a lo sensible, teniendo el tiempo como forma misma de la construcción. Una aplicación de un solo golpe, total, de la categoría al fenómeno, es algo que el fenómeno no permite; pero sí es posible que esa aplicación se realice de una forma constructiva. El esquema es el tiempo en tanto que es susceptible de organización, de recibir, como forma de construcción, la unidad categorial.

La unidad se instaura en la sensibilidad siguiendo una regla que, necesariamente, ha de ser constructiva: la vigencia del concepto en la sensibilidad es una

construcción temporal. El concepto para poder tener vigencia en la sensibilidad tiene que ajustarse a lo que de múltiple hay en ella. Y esto es posible debido al uso trascendental del tiempo, que se ejerce como regla de construcción.

La categoría, según el esquema, se aplica, no incondicionadamente, sino según un uso, que es dotar al tiempo de un valor de regla, es decir, darle un papel constructivo. Esto significa también que, como función de unidad, la categoría se aplica limitadamente. El esquema es, justamente, la limitación que ha de sufrir la unidad para tener vigencia sobre la multiplicidad.

Según Kant, por ejemplo, la única manera de que el concepto de circunferencia alcance el plano de la sensibilidad y, por tanto, que se constituya en el objeto imaginado de circunferencia, es que esa noción se pueda construir[6]; y construirla no es más que un uso del tiempo: trazar una circunferencia es usar el tiempo de una determinada manera, ejerciendo constantemente la equidistancia respecto de un mismo punto, que es el centro. En este caso, la docilidad del esquema al concepto de circunferencia se ejerce, justamente, trazándola, construyéndola, usando del tiempo de una determinada manera.

Habiendo contemplado ya los elementos de la objetividad podemos entender mejor la famosa sentencia kantiana: *las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen a la vez las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia*[7]. El concepto se abre paso hasta la experiencia, y eso quiere decir que el concepto es del orden de la constitución del objeto. La razón por la cual el concepto aún no es objeto, y por la que el fenómeno tampoco lo es, son distintas; pero, en una consideración conjunta, son complementarias. El fenómeno es del orden de lo dado, aunque no de un modo necesario. El concepto, que es pensable, es necesidad, pero no del orden de lo dado. Y así se puede entender también la sentencia kantiana: *los pensamientos sin contenidos son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas*[8].

Si tuviéramos una intuición intelectual, tendríamos objetos plenamente inteligibles. Pero como ello no ocurre, para que nuestros conceptos se viertan a la objetividad no hay más remedio que recurrir a la única intuición de que dispone el conocimiento: la intuición sensible.

[6] «No podemos pensar una línea sin trazarla en el pensamiento, ni un círculo sin describirlo». *Crítica de la razón pura* B 154.

[7] *Crítica de la razón pura* A 158, B 197.

[8] *Crítica de la razón pura* A 51, B 75.

2.6. *La «Dialéctica trascendental»*

¿Tenemos en nuestro espíritu conceptos que no encuentran su esquema? Tal es el tema de la *Dialéctica trascendental*: el uso de nuestro entendimiento más allá de la referencia a objetos, es decir, sin quedar referido a ninguna intuición.

Cuando nosotros no nos limitamos a juzgar, sino que razonamos, concluimos juicios a partir de otros; esto es, establecemos silogismos: una serie de juicios, alguno de los cuales es condición para los otros. Siguiendo esta línea argumentativa –que constituye la demostración– nuestra razón pretende llegar a una última condición, es decir, prosigue las series de juicios hasta llegar a una condición pura, una condición absoluta, no condicionada. Nuestra razón progresa hasta establecer la existencia de premisas incondicionadas.

Y dice Kant que este proceso puede hacerse según tres modos[9]:

1.º según los silogismos formados por juicios categóricos

2.º según los silogismos formados por juicios hipotéticos

3.º según los silogismos formados por juicios disyuntivos.

La idea que sustenta los silogismos hechos con juicios categóricos (A es B) está en la línea de la categoría sustancia-accidente. El regreso por esta línea nos lleva al sujeto puro, primario, absolutamente radical. Llegamos así a la idea del sujeto absoluto.

Los silogismos formados por juicios hipotéticos (si A entonces B) se fundamentan en una idea del tipo de la categoría causa-efecto. El progreso por esta línea nos lleva a una causa, condición de todas las demás: a una causa no causada o terminativa. Es el mundo como unidad y totalidad fenoménica, que comprende toda la variedad de los objetos de los que cabe experiencia.

Si, en cambio, utilizamos los juicios disyuntivos (A es B o C o D…) y regresamos a lo incondicionado en su línea, tenemos la idea procedente de la categoría de totalidad: todos los objetos del pensamiento en general, la totalidad de todo lo pensable. Esta es, según Kant, la idea de un ser total o perfectísimo.

Estas tres ideas trascendentales (los ideales de la razón pura) son los temas de la metafísica, según Kant; porque:

- el sujeto absoluto es el alma
- la causa no causada es el mundo
- y la idea de totalidad, del ente que lo es todo, es Dios.

[9] Cfr. *Crítica de la razón pura* A 323.

Los temas de la metafísica moderna (Wolff dividía la metafísica en psicología, cosmología y teología) son la reducción a primordialidad de las tres formas de razonar, según los tipos de silogismos.

Habiendo encontrado los temas de la metafísica, tenemos que ocuparnos, ahora, del valor objetivo de tales ideas. ¿Esas ideas se pueden referir a algo, están en conexión con alguna intuición, en virtud de la cual se puedan constituir en objetos? La respuesta de Kant a esta pregunta es negativa (Kant admite un uso lógico, regulativo de esas ideas; pero no un uso puro, falaz, de las mismas). Veamos.

1) La idea de sujeto o alma sería objetiva, estaría en conexión con alguna intuición, si efectivamente tuviéramos alguna intuición del puro sujeto. Pero, en orden a la propia subjetividad, la única intuición que pudiéramos tener se daría si tuviésemos intuición de nosotros mismos en tanto que pensantes. Y esto no es posible: el 'yo pienso' no tiene intuición de sí, porque lo que se piensa siempre es un objeto, o se piensa siempre en referencia a objetos: el 'yo pienso', por tanto, no es intuíble.

¿Es siquiera pensable? En orden a esta pregunta cabe señalar una ambigüedad que detecta Kant. El sujeto en mi conocimiento aparece: o bien como idea de una realidad sustancial; o bien como el 'yo pienso' en general: sujeto trascendental. Y estas dos formas de aparecer no pueden ser referidas entre sí, de manera que acontezca que el 'yo pienso' proporcione un contenido intuíble a la idea de sujeto real. De aquí la acusación de paralogismo con que Kant objeta al *cogito-sum* de Descartes.

La idea de sujeto queda, pues, como la idea de la totalidad real del yo pienso, idea que no se puede verificar, pues no es ninguna intuición.

2) La idea de mundo da lugar a antinomias; produce una confusión de tipo argumentativo. La base argumentativa de las antinomias es la siguiente: todas las relaciones causa-efecto se me dan según el tiempo. La totalización, a nivel de intuición, de la idea del conjunto de causas y efectos, sólo es posible si el tiempo pudiera ser totalizado. Ahora bien, esto no es posible, porque intentar totalizar el tiempo es considerarlo como finito, y esto es ir en contra de la intuición de tiempo, que se me da como no totalizable, indefinido.

La idea de mundo, pues, no tiene posibilidad de plasmación intuitiva. Es absolutamente imposible la totalización temporal que requiere la idea de mundo.

3) Finalmente, la intuición a la que habría que referir la idea de Dios, es la intuición de la existencia total. Sólo la intuición del pleno existir puede ser la referencia intuitiva de la idea de ser perfectísimo. No obstante aquella existencia que puedo atribuir al ser perfectísimo es siempre una existencia pensada, pero, de ningún

modo, una existencia realmente intuida: no hay intuición del existir total; o, si se quiere, el existir pleno no se da intuitivamente.

Pensar que Dios existe es quizás algo necesario, pero no algo objetivo.

2.7. *La imaginación trascendental*

Conviene finalmente preguntarse: ¿cuál es la razón de que el tiempo, además de ser forma de la intuición, tenga un uso trascendental? La razón de esto, en la base del esquematismo, es lo que Kant llama imaginación trascendental, que es una facultad intermedia entre el entendimiento y la sensibilidad.

La determinación de la imaginación, su originalidad, es el ser la capacidad de reproducir: aquello que nos es dado en el plano de la sensibilidad puede ser vuelto a considerar, y entonces ya no como dado sino como reproducido.

Para que sea posible reproducir es menester una producción: la imaginación es una representación que está condicionada, sometida a elementos previamente dados por la sensibilidad; y esto es, justamente, lo que le da un cierto carácter reduplicativo.

Lo que la imaginación produce implica el destacarse, el funcionar de una manera pura, autónoma, del espacio y el tiempo. La imaginación logra la intuición pura del espacio y del tiempo. Lo producido es, por una parte, intuitivo; pero, por otra, puramente estructural: porque espacio y tiempo quedan reducidos a su puro carácter de forma.

De estas dos intuiciones, la fundamental es el tiempo. ¿De qué manera podemos decir que el tiempo puede ser considerado como estructura? Estructurar el tiempo es retener el pasado, constituir un presente y adelantar un futuro. La estructura del tiempo es la integración de pasado, presente y lo-por-venir. En esta estructura, el pasado nos queda como pura precedencia de la presencia, aquello que queda retenido junto a la presencia. Considerado así, el tiempo es síntesis: una unidad de diversos. La forma pura de unidad de diversos es el tiempo como estructura; aquello, a partir de lo cual, el uso del esquema es posible.

En esto radica, como ya hemos dicho[10], un cierto problema dentro del conjunto de la filosofía kantiana: ¿cuál es el dominador como síntesis: el yo-pienso, que

[10] Cfr. *arriba*, pp. 90-91.

funda la síntesis de las categorías, o la síntesis del tiempo, como articulación de pasado-presente-futuro? En la historia de la filosofía, como ya hemos dicho, la aceptación del primer punto de vista viene representada por el idealismo; la fenomenología aceptará la otra solución.

II. CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE KANT

Hemos visto cómo el tema del conocimiento es, en Kant, el tema de las condiciones de posibilidad, trascendentales, del objeto. La metafísica, en concreto, no tiene un valor constitutivo del conocimiento, sino un valor meramente de inclinación humana, de tendencia natural.

Ahora tenemos que preguntarnos: ¿lo que Kant ha mostrado en el análisis de la objetividad es el conocimiento? ¿No será más bien que la filosofía kantiana no es lo que pretende ser, o sea, que Kant no sabe, realmente, qué es el conocimiento?

Para responder vamos a analizar, primero, las distorsiones del pensamiento epistemológico kantiano.

1. Teoría de la sensibilidad

1.1. *El fenómeno*

En sentido estricto, la afección hay que referirla a la impresión. Antes de recibir la afección formalmente –o al mismo tiempo– hay que recibirla efectiva, materialmente. Decir que la dación es pura pasividad es inadmisible. En realidad, siempre que hay forma tiene que haber acto; y, por tanto, una forma como pura receptividad, una forma en la que se prescinde rotundamente de toda actividad, no tiene sentido. El fenómeno kantiano es demasiado cristalizado; no es algo activo. La interpretación kantiana de la sensibilidad no tiene en cuenta el carácter orgánico del conocimiento sensible, el cual tiene lugar no desde una espontaneidad completa, pero tampoco como pura receptividad.

La consideración activa del conocimiento sensible como conocimiento orgánico debe tener en cuenta: el carácter activo de la modificación que afecta –o mejor impresiona– al órgano; el órgano que es modificado; la existencia de un medio

circundante en íntimo contacto con el órgano; y finalmente la influencia de ese medio en el órgano, o la existencia de una estructura interna del órgano que posibilite la acción modificante sobre él de estímulo y medio. Una teoría de la sensibilidad que se atenga a la realidad, debe constatar el carácter activo del medio, anterior a la impresión; y el carácter activo del conocimiento sensible, que se produce como respuesta activa a la impresión, a la modificación orgánica.

Por tanto, el noticiar sensible es, contra lo que piensa Kant, activo. Si la afección ha de ser referida a un órgano, no debe ser considerada en un plano trascendental. Colocar el conocimiento sensible en un punto de vista trascendental es disecarlo; pero sólo estando vivo se puede sentir.

Por otro lado, lo que Kant llama afección remite a lo que la psicología tradicional llamó los sensibles propios. En el plano de la sensibilidad inferior tiene lugar una diversificación cualitativa. Los datos, las afecciones, son cualidades en cuanto que son sensibles propios; y, por tanto, al margen de su espacialización y temporalización. El famoso *datum* puro no es un caos, pues ya tiene un carácter formal en sí mismo, en su modo de aparecer, aunque cupiera conceder que no sea referente intencional del objeto. Sostengo que en el noticiar sensible aparecen diferencias cualitativas, formales, obvias: el rojo no es, en modo alguno, lo sonoro, ni lo pesado, etc.

La sensibilidad es actividad vital, que presupone el carácter dinámico por parte de lo que modifica y, también, por parte de lo modificado; el cual, como tal, tiene un carácter orgánico. Poniendo un ejemplo, podemos apreciar cómo el amarillo es el modo de actuar orgánico-sensitivo respecto de una determinada frecuencia electromagnética. Por ello, el amarillo, en su pura noticialidad amarilleante, es algo cualitativo, solamente referible a una vitalidad.

En resumen:

1.º El término afección no debe ser englobado de entrada en el plano trascendental. En atención a ello es preferible el término impresión.

2.º Aquello que nos es dado primariamente ya tiene una cierta forma. Antes del espacio y del tiempo, ya está formalizado, según unas formas propias, no transitivas.

3.º En el plano de la misma cualificación formal de los sensibles propios hay que detectar, ya, la mencionada actividad.

1.2. *El espacio y el tiempo: su consideración a nivel sensible*

Tal y como Kant los entiende, a nivel de fenómeno –por tanto, de sensibilidad–, el espacio y el tiempo están mal interpretados. El espacio, a nivel de sensibilidad, no constituye ningún homogéneo continuo; y el tiempo, a idéntico nivel, tampoco consiste en una indefinida sucesión. A este nivel sensible, el espacio y el tiempo no son únicos.

Sto. Tomás dice que a nivel de sensibilidad externa tenemos sensibles propios y sensibles comunes. El espacio y el tiempo son sensibles comunes, aunque no son los únicos (hay, además, la figura, la quietud, el número…). Sin necesidad de acudir al sensorio común ni a la imaginación, la sensibilidad nos muestra el espacio y el tiempo, que están distintamente modulados según cada uno de los sentidos, según cada una de las facultades sensoriales. La tesis de la unicidad formal del espacio y del tiempo en el fenómeno, es falsa.

Para probar esto comparemos el espacio visual y el espacio táctil. El primero tiene el sentido de lo abierto, de la perspectiva, de la profundidad. Posee una doble dimensión: el plano y la profundidad del volumen. En el tacto también se puede hablar de espacialidad, pero ésta se me da muy delimitada: es la conexión inmediata entre la sensación de dureza y la espacialidad. En el tacto, la extensión se toca en un espacio abarcante y cerrado. Y eso porque el espacio en el tacto es por contacto –lo conozco recorriéndolo– y en la vista por intermediación transparente.

El espacio olfativo, por su parte, es semiabierto, intermedio entre los dos anteriores. Nos permite rastrear, seguir una pista. Hay en él una referencia a lo visual –referencia a lo lejano, separado–, pero que para ser alcanzado necesita ser acompañado por una referencia constante, semejante a lo táctil.

El espacio sonoro, o la objetivación auditiva del espacio, implica el intermedio. Cuando se oye algo se distancia lo que se oye; pero ese distanciar lo oído no es visual. Para el oído lo que suena es una fuente oculta; por eso, muestra un espacio latente, como algo que está a punto de ser abierto.

Por su parte, el tiempo en Kant es también único, aunque tenga un mayor ámbito de aplicación sensible, al ser forma de la sensibilidad interna. Se distingue del espacio en su no-simultaneidad, pero coincide con él en que ambos son homogéneos, divisibles en siempre divisibles –isótropos–. Lo simple de la división estriba en que lo que resulta de ella, es de la misma índole de lo dividido (es la razón por la que espacio y tiempo no son universales).

La tesis aristotélica del *motus* como sensible común supone que, a nivel de sensibilidad, el tiempo no es único, ni es isotrópico en modo alguno. Efectivamente, como se intentará probar ahora, a nivel de sensibilidad externa hay una noticia del tiempo que hace problemática la noción de tiempo único.

¿Hay un tiempo del tacto? Si nos atenemos a la indicación aristotélica nos daremos cuenta de su realidad. El tiempo del tacto es un pasar, un llegar y un cesar. Es un tiempo con una connotación espacial. El tacto nos indica que el pasar no es un transcurso en un indefinido no llegar a nada: pues en el tacto el pasar se trasmuta en llegar. El tacto, además, es contacto; es decir, si no se toca nada no queda ningún remanente sensible. En el tacto se hace ostensible el cesar, el cese temporal. La sensación táctil es susceptible de término; pues no conserva ninguna traza de su propia actualidad cuando su sensible propio no se da (por eso es la sensación más primitiva). La actualidad de la vista sigue cuando no hay colores, en la obscuridad; la actualidad del oído, cuando no hay ruidos, se manifiesta en el silencio. En el tacto no hay nada parecido al silencio ni a la tiniebla. Por eso, ni el tiempo del oído ni el tiempo de la vista nos hacen ostensible la razón de cese temporal.

La ostensión temporal del oído se manifiesta en la sucesión. La sucesión sonora es el tiempo enganchado en la serie, la continuidad, y el flujo; que acompaña y no se separa del sonido. La sucesión, la cual se nos da –en sentido estricto– en el oído, es la temporalización unida al sonido, el tiempo como concomitante del sonido.

Lo característico del tiempo de la vista, a diferencia del táctil y del auditivo, consiste en que es, por así decirlo, interior a la vista. El tiempo del tocar y del oír están dados según el mismo tactar y el mismo sonar. Los tiempos de la vista son interiores a lo que se ve y eso es, precisamente, a lo que llamamos durar (en su primigenio sentido sensible).

Durar es aquel modo de temporalidad cuyo transcurrir, en vez de ser algo total respecto a aquello que estamos visualizando, implica unos puntos de referencia externos, dentro de los cuales se da. Una duración es un tiempo considerado en orden a algo exterior al tiempo, o como por comparación a ello; y por eso es discontinuo.

En definitiva, el tiempo como sensible común es mucho más cualitativo que el tiempo kantiano. La exégesis realizada en torno al tiempo considerado como sensible común pretende encontrar un sentido temporal formal, cualitativo, en la sensibilidad misma.

En conclusión de lo dicho, el espacio y el tiempo son ámbitos de noticialidad sensible que se constituyen, ya, en los sentidos externos: como sensibles comunes modalizados a través de los sensibles propios de cada sentido.

1.3. *La imaginación*

Según Kant, la imaginación cumple dos funciones:

1.ª la reproducción, que constituye la imagen misma, la cual es de índole espacial; y

2.ª el uso constructivo del tiempo –uso trascendental del tiempo como esquema–.

Para analizarlas formularé algunos puntos de controversia.

1.3.1. *La sustancialización del espacio kantiano*

Euclides, en su primer postulado, dice que entre dos puntos yace siempre una línea igual a sí misma. Kant define la línea recta como la distancia menor entre dos puntos, afirmando que esta definición es una proposición sintética: en ella se unen la idea de rectitud, que es una noción de índole cualitativa, y la idea de distancia menor, que es noción de índole cuantitativa[11]. Esta definición es, por tanto, una síntesis de nociones distintas; y, sin embargo, es necesaria, es efectivamente así *a priori*.

Ahora bien, ¿dónde está la necesidad de esta síntesis? Según Kant, en la imagen de la recta, la cual requiere del espacio. Si el sujeto no tuviese esa imagen, no sabría qué quiere decir su definición; o, lo que es igual, la cualidad rectitud y la cantidad distancia sólo se me dan unidas de un modo necesario en la imagen de recta. Así pues, Kant afirma que hay ciertas síntesis *a priori* cuya necesidad está en el plano de su representación.

Para Kant, el espacio de la imaginación es la sede de necesidades cognoscitivas estrictas. Las propiedades de las figuras no son propiedades empíricas, sino fundadas, propiedades necesarias que encuentran su *a priori* en la misma representación. Se puede decir, por tanto, que la geometría es la ciencia del espacio, constituyendo un cuerpo de proposiciones o juicios sintéticos *a priori*, y otro cuerpo posterior de

[11] Cfr. *Crítica de la razón pura,* B 16.

proposiciones ordenadas a las anteriores; todo lo cual tiene sentido sólo en y por la representación. Hay geometría –necesidad geométrica– incluso aunque no haya demostración racional.

Así pues, las propiedades que se descubren en las figuras geométricas descansan en el espacio, que es su fundamento. Se trata, en definitiva de una auténtica sustantivización del espacio: el espacio como fundamento de propiedades (como la sustancia de los accidentes).

Hay incluso, –afirma Kant–, propiedades del espacio que no tienen un equivalente conceptual: la mano derecha y la mano izquierda son indiscernibles desde el punto de vista del concepto, pero tienen una propiedad específica en cuanto que son configuraciones espaciales: que son simétricas y, por lo tanto, no pueden coincidir en el espacio. Ahora bien, la distinción entre las manos derecha e izquierda no es sólo empírica, sino que tiene una cierta necesidad que proviene del espacio mismo, aunque esta necesidad sea irreductible a concepto. Desde un punto de vista aristotélico diríamos que tenemos un mismo concepto, pero con dos imágenes irreductibles entre sí.

Apreciamos entonces que el espacio kantiano, en cuanto intuición, está sustancializado, al menos en cuanto que es fundamento de propiedades irreductibles al entendimiento mismo. El espacio es el propietario exclusivo de una serie de propiedades suyas.

1.3.2. *El tiempo vinculado al espacio y al concepto*

El tiempo kantiano funciona como regla; puede, por tanto, aplicarse al espacio, pero no se limita a eso. El tiempo, en la gnoseología de Kant, está más vinculado al entendimiento, al concepto, que al espacio. Y efectivamente, resulta evidente que yo puedo tener un concepto que no existe en el espacio en modo alguno. El triángulo en el espacio es siempre éste o aquél, pero su concepto vale para todos. El esquema del triángulo no es su imagen, sino aquello según lo cual el concepto llega a la imagen, mas sin dejarse fijar por ella. En el tiempo como esquema –como regla de construcción– está vertida, pues, la universalidad del concepto. El tiempo de la imaginación se conmesura con el espacio según la representación; pero, por otro lado y como regla de trazado, abarca todos los casos posibles unitariamente, mientras que en el espacio habría que multiplicar infinitamente las representaciones.

Por el hecho de que el tiempo está más unido al concepto que al espacio, puede servir como esquema trascendental; no sólo para trazar figuras geométricas, sino también como equivalente mediador de las formas de síntesis que son las categorías. Así, por ejemplo, el esquema de la realidad es cierta organización temporal: la aparición en el tiempo; el de la irrealidad, la desaparición; el esquema de la sustancia es la continuidad en el tiempo; el de la causalidad, la prioridad o posterioridad temporales…, etc[12].

1.3.3. *Problematicidad de la interpretación kantiana*

El problema que plantea la imaginación trascendental es muy complejo. De hecho, Kant, al referirse a la imaginación, habla de *un arte secreto del espíritu*, como indicando que es consciente de los muchos problemas que se plantean a partir de su interpretación.

Pero hay que fijarse en que la que dijimos interpretación sustancialista, o fundamental, del espacio comporta la renuncia a su consideración trascendental. Decir que el espacio es el fundamento de sus propiedades, no nos hace salir de su representación, no nos dice cuál es el conocimiento intelectual relativo a él. La presunta consideración trascendental del espacio queda claramente suplantada pues el fundamento de la representación espacial es, justamente, el espacio como mera representación intuitiva. Al referir las representaciones imaginativas al espacio como fundamento no sale Kant del orden de la representación: de ningún modo se eleva al orden de las condiciones de posibilidad del conocimiento intelectual del espacio. Así pues, no sólo se ignora la consideración trascendental del espacio, sino que se lo considera de un modo sustancial, como fundamento de las representaciones que se dan en él.

En lo que respecta al tiempo tampoco sabemos cómo explicar su carácter *a priori*. ¿Cuál es el modo de conocimiento desde el cual explicamos el carácter *a priori* del tiempo? En Kant se da una oscilación: la aplicación del tiempo al espacio y la aplicación del tiempo al concepto –lo universal y necesario– como esquema. Ahora bien, en esta oscilación desaparece también la presunta consideración trascendental del tiempo.

[12] Cfr. *Crítica de la razón pura*, en torno a A 144 B 183.

1.3.4. *Consideración trascendental de la imaginación en la filosofía aristotélica*

Por esto que acabamos de decir, la expresión kantiana de 'imaginación trascendental' está por cumplir, está por realizar. No obstante, ¿se podría llevar a cabo dicha tarea? ¿Cabe una verdadera consideración trascendental de la imaginación? ¿No llevará eso consigo la necesidad de una desustancialización del espacio y de un replanteamiento de la geometría? ¿Qué pasa entonces con el tiempo?

Para empezar: la consideración trascendental de la imaginación está conseguida en la filosofía aristotélica; la consideración trascendental del tiempo también está conseguida en el aristotelismo, pero admitiendo además de la imaginación, la memoria y la cogitativa. Atendamos a ello.

1.3.5. *La imaginación y la sensibilidad externa*

La imaginación coincide con la sensibilidad en que es orgánica, y en la medida en que es orgánica tiene sentido hablar de impresión mejor que de afección. Kant no tiene en cuenta este carácter orgánico de la imaginación. La diferencia entre la imaginación y la sensibilidad externa viene dada por la impresión: en el caso de la sensibilidad la impresión es algo externo, viene de fuera –es un agente del medio–; en el caso de la imaginación, en cambio, la impresión –que, hablando más técnicamente ya, recibe el nombre de especie impresa– es un agente que pertenece a la misma constitución del órgano: los centros rectores del sistema nervioso.

El acto de la imaginación, impresionada por la especie impresa, presupone que ya está en acto la sensibilidad externa. La imaginación no es enteramente espontánea, pues la especie impresa de la imaginación pertenece al orden de la actividad de la sensibilidad externa. Así pues, para que la imaginación pueda funcionar es imprescindible que el sistema nervioso esté ya funcionando, lo cual nos refiere inmediatamente a la sensibilidad externa: sin acto de sensación externa no puede haber especie impresa para la imaginación.

1.3.6. *La imaginación y el sensorio común*

Para que sea posible considerar a la sensibilidad externa como capaz de inmutar a la imaginación, es necesario considerarla como acto unitario. Esto es el tema del sensorio común. El sensorio, o sentido, común es la consideración en acto de la

sensibilidad externa. Lo propio del sentido común no es objetivar ninguna cualidad propia suya, sino el mismo sentir: sentir las referencias de los sentidos externos a sus objetos, sentir que se siente. A nivel de sensibilidad tenemos, por tanto, como una conciencia sensible.

El sentir, que es el cometido propio del sensorio común, es la consideración unitaria de la sensibilidad externa, de la que es su raíz –*radix*– unificante e integradora.

El sensorio común implica, efectivamente, una integración de los sentidos externos en el sentir que es acto unitario: el sentir que se ve es la actualidad conocida del acto correspondiente, el ver lo visto. La unidad de la sensibilidad externa no se produce desde el punto de vista de las cualidades sensibles, sino desde el sentir, por así decirlo, global (lo que requiere del sistema nervioso en cuanto que integra sus terminales).

El sentido común no es repetición del sentido externo; es decir su objeto terminativo no es distinto del de la sensibilidad externa. Ahora bien, el sensorio común accede a ese objeto en la medida en que es pura consideración actual del acto de la sensibilidad externa, a la que sólo añade, justamente, el sentirlo sin necesidad de reiterar el objeto. El sensorio es *radix* de la sensibilidad no porque objetive, sino porque refiere la actividad orgánica a una consideración más radical de ella, en la que es integrado el aspecto activo de cada uno de los sentidos.

Por tanto, a nivel de sensibilidad vemos, ya, la coactualidad formal, sin la cual la objetivación es imposible. El conocimiento es siempre una unión actual de formas, es decir, acepción de forma con un grado inmanente de formalización.

El sensorio común, además, en cuanto consideración unitaria, integradora de los demás sentidos en el sentir, realiza una función de graduación del sentir. Esta facultad gradúa o tiene una función inhibitoria, reguladora de lo que se siente. El hombre no lo siente todo, o, lo que es igual, estamos viendo y oyendo muchas cosas que no percibimos, pero que sí vemos u oímos. Si el sentido común dejara de funcionar el caos de sensaciones sería enorme.

Así pues, hay que poner de relieve que antes de la imaginación, en la sensibilidad hay ya una función unificante, activa, de la sensibilidad externa (pero sin repetición del objeto).

1.3.7. *Definición tomista de la imaginación*

Sto. Tomás define la imaginación como: *motus factus a sensu secundum actum*[13]. La imaginación es un sentido interno que presupone el sentido común. La especie impresa de la imaginación es del orden interno a la sensibilidad misma.

Al decir que la imaginación es un movimiento queremos indicar que es una continuación del carácter activo de la sensibilidad que llamamos sentir. Es una prolongación en la que el acto de sentir se continúa: si bien no como acto, pues el sentir, como tal, no se puede llevar hacia otros niveles o dimensiones más elevadas de la vida, sino como *motus*. El sentir es algo puntual, que se desvanece en ausencia de estímulo externo. La prolongación del sentir en la imaginación se realiza según un *motus* en el que se va desvaneciendo el acto de sentir cuanto más avanzamos en la constitución de las imágenes.

Desde este punto de vista, la imaginación no es una facultad con un carácter unívoco en su objetivación: hay distintos tipos o grados de imágenes según su mayor o menor proximidad al acto de sentir (en esto radica una de las dimensiones del carácter de *motus*). La deformación o lo patológico en la imaginación sería la aparición en ella del sentir actual, de la fuerza del sentir. Esto es precisamente la alucinación, que aparece cuando lo que se imagina, se siente.

La imagen, en cambio, se constituye como tal a medida que se va apartando del sentir; la imagen es una constitución formal progresiva a costa de la efectividad del sentir mismo. Por eso las imágenes que están más cerca del sentir son las menos formales y tienen una relación simplemente reproductiva con los objetos de la sensibilidad externa. A las imágenes les corresponde el nombre de fantasma cuando no connotan apenas ningún sentir. Las imágenes, en cambio, más cercanas al sentir pueden denominarse imágenes estéticas, y son mucho menos formales que las imágenes fantasmales.

Por tanto la imaginación no es una facultad estática, sino que es susceptible de desarrollo; y además en la medida que se desarrolla se constituye ella misma como facultad, pues, no lo olvidemos, es un *motus*. La imaginación es una facultad gradual, intensiva, lo cual a Kant no se le ocurrió; pues, para él, la imaginación es una facultad fija, cuantitativa, métrica.

[13] *In III De anima*, lect. 6.

1.3.8. *Aspecto orgánico de la imaginación*

El problema que se plantea al decir esto es el de determinar cuál es la organicidad de la imaginación y cuál es su actividad cognoscitiva.

La imaginación es una facultad orgánica. Ahora bien, la organicidad de la imaginación no puede ser la de los sentidos externos o la del sentido común. La imaginación no tiene nada que ver con los órganos periféricos ya constituidos; únicamente es asunto del sistema nervioso central y sus centros rectores. El órgano de la imaginación, no obstante, no está constituido de antemano, justamente porque al entender la imaginación como *motus* el asunto de su localización no tiene un mero sentido anatómico. La imaginación orgánicamente es algo que se va constituyendo, que se hace; y que, por tanto, no tiene un órgano propio, localizado, constituido de antemano. La imaginación se constituye orgánicamente, en la medida en que se constituyen, pongamos por caso, circuitos neuronales; los cuales no son *a priori*, no están, de antemano, en el aparato nervioso (o pensemos en todas las conexiones cerebrales). La imaginación tiene, por tanto, una base más bien fisiológica; aunque, a su vez, ésta tenga una base anatómica. El circuito nervioso no es una relación estímulo-respuesta, sino que supone una estabilización del tono nervioso constante, que es lo más alejado de la mera relación impresión-descarga.

La especie impresa se constituye en la medida en que la imaginación –*motus*– establece su propio órgano como circuito o conexión neuronal, un conjunto organizado. En cuanto que la imaginación es gradual, el órgano de la imaginación será una pluralidad de circuitos y conexiones, una organización fisiológica progresiva. En suma, el órgano de la imaginación es una estructura nerviosa, de orden funcional, no constituida de antemano.

La clave de comprensión de la imaginación radica en su carácter de ser la más formal de las facultades orgánicas: y es más formal, además, en tanto que es más fantasmal.

1.3.9. *La memoria y la cogitativa o estimativa natural*

Para terminar de considerar la imaginación hay que estudiar la memoria y la cogitativa, que no son facultades formales, sino intencionales: lo que objetivan no tiene razón de presentación o representación, sino de sola intención. Pero ambas

además se distinguen en que las intenciones de la cogitativa son *insensatae* y las de la memoria, en cambio, son *sensatae*.

La memoria es una facultad cuyo objeto es el pasado en cuanto pasado; el cual, de suyo, no es ninguna forma: de ahí que sea una facultad intencional. El pasado en tanto que pasado no es del todo insensible. El pasado *qua talis* no es el objeto de la imaginación, sino el acto de la imaginación ejercido, que se convierte así en objeto intencional de la memoria. El recuerdo no versa sobre ningún contenido imaginado, sino sobre el acto de imaginación ejercido, que aparece como el término intencional de la memoria. La memoria, propiamente hablando, no tiene contenido representado. El hecho de que la memoria se extienda al objeto del acto pasado, es consecuencia de la conjunción de memoria e imaginación en la operación de evocar.

Por tanto, en el funcionamiento de la memoria aparecen dos aspectos: un aspecto propio de la memoria, como hemos visto, y otro concomitante que pertenece a la operación del acto que ha sido recordado, de la imaginación. O dicho de otro modo: la memoria puede hacer funcionar la imaginación con respecto al pasado, porque su misión es actualizar el acto de la imaginación. Esto significa que, en condiciones normales, la memoria recuerda y, al recordar, evoca, que ya es una operación en la que interviene, también, la imaginación. La manera como la imaginación, que es la facultad sensible más formal, se revitaliza, es a través de la memoria.

Estrictamente hablando, la memoria sólo funciona en el hombre. En los animales no hay reconocimiento del pasado en cuanto que pasado, porque ello es una inversión de la corriente de la sensibilidad, que, como toda la vitalidad orgánica, va de antes a después. Captar la razón misma de pretérito no es algo al alcance del animal, aunque éste pueda reconocer imágenes y percepciones.

Precisamente porque la memoria es intencional respecto del pasado, las formas imaginadas en el pasado son traídas al presente, son reactualizadas. De este modo son posibles integraciones formales superiores a la capacidad de formalizar propia de la fantasía. Así pues, a través de la memoria, se consigue una hiperformalización de la imaginación: la imaginación es más formal a través de la reactualización intencional de su acto, y la consiguiente evocación del objeto de ese acto.

Con las intenciones *sensatae* objeto de la memoria no hemos terminado de estudiar la sensibilidad interna: todavía queda el plano de las intenciones *insensatae*: intenciones, datos, noticias sensibles, que de ninguna manera estaban explícitos en la sensibilidad, que nunca habían sido sentidos antes. Estas intenciones son propias de la cogitativa, también llamada estimativa natural –en el caso de los animales–.

Es evidente que estas intenciones sólo pueden ingresar en el conocimiento mediante una relación con lo ya conocido; nunca son, por tanto, el término de una auténtica objetivación en el plano de la sensibilidad, que las tome por separado. Sólo pueden ser sentidas por *collatio*, por comparación, con algo que ha sido sentido o se está sintiendo. La *collatio* es, a nivel de sensibilidad, un cierto juicio o comparación.

Estas intenciones afectan a los datos sensibles añadiéndoles una determinación nueva que, de ningún modo, puede encontrarse formalizada en la sensibilidad como tal, sino que viene de fuera, incluso, del sistema nervioso. Esta imprevisibilidad muestra claramente una característica de las intenciones *insensatae*: son conocidas, mediante *collatio*, haciendo referencia, en concreto, a algo futuro. Estos presentimientos tienen que ver con una tendencia, porque la sensibilidad, como tal, sólo puede abrirse al futuro a través de las tendencias.

El ejemplo que pone Sto. Tomás patentiza todo esto: que el cordero sea conocido intencionalmente como lactable por la oveja es una *collatio* para ella. No es algo que le venga del conocimiento sensible, sino que resulta de la comparación de la imagen del cordero y algo exterior al conocimiento: su propia situación orgánica de recién parturienta. Que el cordero sea lactable sólo se capta en orden a una tendencia de la oveja que desencadena un modelo de conducta que la oveja va a seguir en sus relaciones con el cordero.

En el caso del hombre la *collatio* apunta a un término que supera al interés del organismo: aquello que aparece comparativamente no es del orden de la tendencia, de la integración última de la vida animal, sino que es la referencia de la sensibilidad a un plano ulterior; al alcanzarlo la *collatio* se establece de manera absoluta, con el valor de juicio particular y teniendo que ver con la inteligencia. En la cogitativa se da la referencia del dato sensible a una instancia independiente del variable estado orgánico, que es la realidad; en esta referencia se da la posición pura y simple del dato sensible en forma de juicio particular, que cabría expresar así: esto es (como un cierto juicio particular que versa sobre el dato sensible). El juicio de la cogitativa pone lo sentido sin más, refiriéndolo a la instancia absoluta que es la realidad, a la que ella misma se refiere como algo no sentido.

Así pues, en resumen, la cogitativa humana hace algo más que estimar el dato sensible: lo refiere –*collativamente*, diríamos– a una instancia que no es relativa desde ningún punto de vista orgánico: la realidad.

1.4. *El espacio y el tiempo de la imaginación*

Expondré ahora algunas proposiciones para someter a crítica las nociones kantianas de espacio y tiempo.

1.4.1. *El espacio*

1.4.1.1. *El espacio y las figuras geométricas*

En Kant, el tema del espacio está tratado en función del problema de la fundamentación de la geometría. Kant procede mal cuando sustantiviza el espacio, lo cual, como dijimos ya al hablar del fenómeno, destruye el punto de vista trascendental. Además, no es preciso sustantivizar el espacio para entenderlo, a nivel de imaginación, como un *a priori*.

El espacio, visto desde la imaginación, es, por así decirlo, un fondo que se produce por el carácter de *motus* de la fantasía. Por tanto, en definitiva, no es una determinación, no tiene carácter formal; más bien es el rastro que deja el movimiento de formalización imaginativa según una proyección indefinida.

Las determinaciones del espacio o propiedades de las figuras geométricas –y hasta su mismo trazado– en vez de presuponer el espacio, están más bien invisceradas en él, como algo de lo que se destacan. En efecto: el espacio es un fondo, pero las figuras en vez de participar de la misma índole de ese fondo se destacan de él. En cambio, el espacio kantiano vale decir que es como un caudal de provisión, una cuenta corriente, de que se toma para construir las figuras, y en ellas se actualiza.

Pues bien, la imaginación no tiene ningún sentido de provisión, el espacio no es depósito alguno del que se puedan sacar las figuras. La imaginación es un proceso de formalización y el espacio es lo indefinido que aparece entre los distintos niveles de esa formalización. El espacio no es un fondo en el que se conforman las figuras, porque éstas se constituyen destacándose de él. La referencia de la figura a lo indeterminado se da siempre, pero no es constitutiva para la figura misma, pues la figura no procede del espacio sino que se sale de él. Este destacarse, según decimos, es incompleto, pues la formalización es gradual, según un *motus*; y, por tanto, no se puede evitar la compañía del fondo; la referencia al fondo no se daría, en cambio, si la formalización fuese completa. Las figuras expelen el espacio, pero no del todo, pues quedan referidas a él como fondo.

1.4.1.2. *La circunferencia*

Esta precisión nos lleva al problema de la suficiencia de las construcciones geométricas.

Hay, por lo menos, una figura que se caracteriza por diferenciarse completamente del espacio, y por tener una máxima formalización: esta figura es la circunferencia. La figura por excelencia, en el plano geométrico, es la circunferencia; pues en ella la referencia al fondo está casi anulada. La circunferencia se distingue de las otras figuras por el hecho de que carece de posición relativa; su posición es absoluta, sin necesidad, incluso, de referencia a construcción o esquema temporal: podemos intuir imaginativamente la circunferencia, sin recurrir a su construcción. El concepto de igualdad en la curvatura no necesita una referencia a la construcción. El que carezca de posición relativa permite decir, incluso, que, como figura, tiene además un carácter universal; que se muestra, sobre todo, en el hecho de ser la representación universal de todos los triángulos posibles.

La circunferencia, en su carácter de posicionalidad absoluta, no hace referencia al espacio, sino a la conciencia; por eso podemos decir que es la representación imaginativa de un acto de atención consciente[14].

En el caso de la circunferencia no tiene razón de ser el esquema, pues lo universal de la circunferencia pertenece a su misma representación. La circunferencia, en cuanto figura, no hace referencia, constitutivamente, al espacio –sólo de un modo consecutivo está vinculada a él–, pues es la figura imaginable que está directamente vinculada a la conciencia. Carece de esquema *a priori*, pues el movimiento de su construcción es sólo una de sus propiedades[15]; pero, por otra parte, cumple las funciones del esquema trascendental del triángulo, pues es la regla para construir todos los triángulos posibles. El esquematismo como regla de trazado resbala en esta ocasión.

[14] Es la tesis de R. SAUMELLS en *La geometría euclídea como teoría del conocimiento* (Rialp, Madrid, 1970). Sobre la geometría proyectiva, la noción física de campo, la validez científica del éter y otros asuntos de que a continuación se ocupa Polo, Saumells había tratado también en *La ciencia y el ideal metódico* (Rialp, Madrid, 1958). Obras a las que cabe añadir sus *Fundamentos de matemática y de física* (Rialp, Madrid, 1961) (Nota del editor).

[15] Polo hace referencia al *teorema de la potencia de un punto*, una propiedad de la circunferencia de la cual el centro, sobre el que pivota el compás al trazarla, es sólo un caso (Nota del editor).

1.4.1.3. *Posibilidad de representar la línea recta proyectivamente*

Como hemos visto anteriormente, Kant pretende mostrar el carácter sintético *a priori* del espacio en la imagen de recta como síntesis cuantitativo-cualitativa, demostrando así que las propiedades de las figuras son síntesis *a priori* fundamentadas en el espacio.

Ahora bien, se puede plantear el siguiente problema: ¿Está suficientemente garantizada la posibilidad de representación de la rectitud, con la noción de distancia menor entre dos puntos? En el plano de la imaginación tenemos otra posibilidad de representarnos la rectitud, según una definición que ya dio Platón y que ha hecho suya la geometría proyectiva: la línea recta es la línea que mirada desde cierta perspectiva –en escorzo, de perfil– se reduce a un punto. Esta sí que es una auténtica definición representativa de la cualidad de la rectitud.

¿Es el punto una representación espacial o, más bien, no lo es? Indudablemente el punto es, más bien como dirá Hegel, la negación de la indeterminación del espacio. El punto es, como la circunferencia, el correlato imaginativo de una unidad atencional: lo indivisible de la atención en el plano de la imaginación.

La definición de línea recta que obtenemos a partir de esta observación platónica es enteramente cualitativa; es una definición de la rectitud que no incluye la noción de distancia, pues el punto no es ninguna determinación cuantitativa. Por tanto, es una definición de la rectitud que no se funda en el espacio.

1.4.1.4. *La orientación de la línea recta a una conciencia perspectivizada*

Más aún. Desde el punto de vista euclídeo, la línea recta está siempre orientada (es oblicua, perpendicular… etc.); es decir, la recta permite un haz de rectas. Ahora bien, ¿qué supone el hecho de que las rectas estén siempre orientadas? El carácter orientado de la recta, fundamento de la angularidad, lo que hace es referir la representación de recta a un supuesto observador, es decir, al carácter corpóreo de la propia conciencia. Si la conciencia no estuviese en relación con un cuerpo, si yo no tuviera cuerpo, las rectas, en su representación, no estarían orientadas; con otras palabras, la orientación de la recta imaginada no hay que referirla a un espacio previo, *a priori*, sino a mi corporalidad que es, siempre, una perspectivización de la conciencia.

Es perfectamente posible construir una geometría sin angularidad: el espacio que resulta en ella es el llamado espacio afín, en el que solamente se aprovechan el 1º, 2º y 5º postulado de la geometría de Euclides. Esta geometría alternativa, que intenta prescindir, representativamente, de la angularidad, abandona también el carácter perspectivizante de la imaginación en cuanto perteneciente a una conciencia encarnada.

Señalemos además los intentos de constituir una geometría absolutamente axiomática, sin representación o referencia alguna a la intuición. Este es el intento, por ejemplo, de Hilbert, el cual intenta obtener una geometría puramente formal en la que se definen unos elementos sin ninguna referencia al espacio, definiendo además, también, las relaciones entre esos elementos.

1.4.1.5. *Teoremas geométricos con exclusiva demostración formal*

Esto apunta a otra observación importante que cabe hacer al respecto: hay teoremas geométricos que no se pueden demostrar en el orden de su propia representación; sólo estableciendo de una manera formal, en el plano conceptual, su demostración, ésta se logra plenamente. Ahora bien, si establecemos de una manera formal la demostración de un teorema geométrico, lo estamos abstrayendo del espacio. Este es el caso del teorema de Desargues, el cual, en un orden estrictamente formal y, por el momento, sólo en él, queda demostrado.

Esto quiere decir que nosotros podemos construir una geometría en un orden abstracto, sin necesidad de recurrir o acudir a una representación imaginativa del espacio; y que, después, concediendo a esta doctrina y a cada uno de sus elementos y relaciones entre ellos, un valor intuitivo, podemos pasar a la representación imaginativa.

Lo cual demuestra que el espacio no juega ningún valor *a priori* en la geometría; lo cual conlleva, paralelamente también, que el tiempo no hace falta como esquema.

1.4.1.6. *La geometría topológica*

Como hemos dicho con anterioridad, nuestra imaginación, en cuanto *motus*, puede estar más o menos cercana al sentido. Las imágenes, en último término, manteniendo una referencia a lo que se siente, son siempre proporcionales. Las imágenes son relaciones que no tienen tamaño, precisión –desde un punto de vista

cuantitativo–, que no se pueden fijar determinadamente de antemano. Una imagen que es pura *proportio* es una virtualidad de la que se puede obtener un abstracto, pero nada más: la imagen de la mesa vale para todas las mesas, pero no es propiamente ninguna, sino proporcional respecto de todas.

Pues bien, en el plano formal hay una geometría que recoge este carácter proporcional y casi abstracto de la imaginación: la geometría topológica. La topología es una geometría construida no desde la noción de distancia, sino desde la noción de entorno, que es la interpretación en términos de *proportio* de la distancia: cierta formalización que no necesita convertirse en una distancia fija.

Esto es imaginable, aunque Kant no lo imaginara. Y lo característico de este espacio topológico es que los puntos no determinan nada previo; sólo establecen un entorno, entendido como una relación que no se fija a partir del espacio. La noción de entorno permite las comparaciones (proporcionales) entre entornos: no hay relaciones métricas, sino de pura correspondencia.

1.4.1.7. *Noción física de campo*

La última observación que quiero hacer a propósito de este tema viene dada por la física: es la noción de campo. A finales del siglo XIX se añadió al campo gravitatorio el electromagnético, planteándose, a su vez, un importante problema de unificación de campos. En cierta manera, me parece a mí, son asuntos paralelos.

El campo gravitatorio puede ser entendido como un vacío entre dos llenos, entre dos masas; este campo admite la acción a distancia, porque el intervalo entre las masas gravitatorias se entiende como vacío. El campo electromagnético es un lleno entre dos vacíos; y es temporal, pues implica unas configuraciones que se establecen según una cierta sucesión. En estos casos, el campo no presupone un espacio intuible, sino que es configurador.

Todo esto se ha complicado además cuando, como consecuencia de algunos factores surgidos con el descubrimiento del campo electromagnético, se planteó el problema del éter, que era la manera de darle una realidad física al espacio. Según la vieja teoría el campo electromagnético sería una configuración del éter, y una onda, por consiguiente, una modificación del éter mismo. Ahora bien, de acuerdo con los experimentos de Michelson hay que eliminar la existencia del éter. Del experimento de Michelson resultó que la velocidad de la luz es constante, que no depende de la traslación de los cuerpos: la luz no se propaga en el éter.

La prioridad que la física ha pretendido dar al espacio con relación a las configuraciones del espacio mismo, que aún perdura en la idea de éter, no se puede mantener. En último término, el espacio físico no antecede a los efectos físicos, sino que es una configuración que deriva de ellos.

1.4.1.8. *Conclusión*

Como conclusión de toda esta serie de observaciones hay que decir que, tanto desde el punto de vista geométrico –conservando, no obstante, la posibilidad de la representación, si bien de un modo distinto a como lo hace Kant–, como desde el punto de vista físico, hay que desechar la idea kantiana del carácter *a priori* del espacio.

El espacio físico lo consideramos hoy más bien de un modo geodésico, como constituido por una configuración cualitativa.

1.4.2. *El tiempo*

1.4.2.1. *El tiempo como esquema trascendental*

El tiempo, para Kant, es el esquema trascendental, la vinculación misma del concepto y la representación. Es universal, pero como una forma que construye su contenido más allá de todo lo empírico. Kant, en definitiva, considera el tiempo, en su índole propia, como una función de la imaginación trascendental; pero vinculada también a las categorías, pues se hace portador de la unidad de la categoría, a la que traslada hasta el plano representativo.

Con respecto al tiempo habíamos dicho que es un sensible común que aparece en la sensibilidad externa de una manera múltiple, cualitativamente múltiple. En cambio, para Kant, en último término, el tiempo, al igual que el espacio, es único (Kant, evidentemente, se adscribe a una de las posibilidades de entender y representar el tiempo: la de Newton).

Pues bien, desde el punto de vista de la psicología tomista, ante todo hay que decir que el tiempo no es lo más propio de la imaginación, sino de la memoria y la cogitativa. Sin el ejercicio de la memoria –conocimiento intencional del pasado–, y sin el de la cogitativa –prospección del futuro– el tiempo, incluso el de la imaginación, no se puede constituir del todo.

Por tanto, la noción kantiana del tiempo y la tomista difieren. No son, sin embargo, las únicas concepciones del tiempo que se han dado a lo largo de la historia humana.

1.4.2.2. *Noción epocal del tiempo*

La noción primitiva del tiempo es la de *kronos* –interpretación cósmica– o *aión* –interpretación anímica–.

El hombre empezó a considerar el tiempo en el sentido de lo que hoy llamaríamos época (quitándole el sentido histórico). En el día, en el año, hay distintas épocas. El tiempo aparece como unos períodos caracterizados por los acontecimientos que marcan esos períodos, referibles tanto a los fenómenos cósmicos como a los intereses humanos.

La interpretación del tiempo, que hemos dado en llamar anímica, considera a éste como épocas ensambladas por el propio vivir. La totalidad del tiempo vital es la sucesión de épocas, cada una de las cuales es un renacer que deriva de la época anterior. El *aión* se transforma en eternidad cuando el eje de las épocas es la juventud, cuando ésta es la época por excelencia. Sólo hay eternidad si las épocas sucesivas son las épocas de juventud. La perenne juventud es renaciente juventud: es, en definitiva, eternidad –perpetua inmadurez–.

El tiempo cósmico, en cambio, es un tiempo circular: el eterno retorno de lo mismo, las mismas épocas, en un repetido hacerse y deshacerse.

A esta concepción epocal del tiempo, más que primitiva, convendría llamarla precientífica: en ella rige la referencia temporal de nuestro propio vivir en su carácter de situado en un mundo. De todos modos, tampoco se trata de una concepción unitaria.

Los griegos eran proclives a la consideración cerrada de las épocas. Las épocas no se suceden independiente o azarosamente, sino que se constituyen de tal modo que se puede reconstruir una genealógica óntica de épocas. Los modernos, en cambio, consideran las distintas épocas desde el futuro, según aquello que en ellas se gesta. Las épocas, según esta concepción, no son cerradas, sino abiertas a algo que se espera. El mesianismo implica esta concepción del tiempo.

1.4.2.3. *La inmovilidad, y el tiempo adscrito a la noción de puro cambio*

En la historia aparece después otra noción de la temporalidad, que no se explica, en su surgimiento, sino como consecuencia de un desplazamiento de la primera concepción. Hay un momento en el que el universo se totaliza como algo inmóvil, gravitando en sí mismo, que aparece ante la atención del hombre; ya no hay épocas, sino presencia actual. Esto sucede en Grecia hacia el siglo VII o VI antes de Cristo, y también en el pensamiento hindú. El universo no es, ya, una consideración de ciclos ónticos, sino que es entendido desde el punto de vista de la inmutabilidad, como algo estable, unitariamente captable por el *nous*: ontológico.

Cuando surge esta idea de unidad como quietud, el tiempo –que es algo relacionado con el cambio– aparece como inconsistencia, como inquietud. Haciendo una abstracción en esta línea se puede llegar a la noción de puro cambio, el cambio más rápido de todos los cambios, la inestabilidad completa, la pura sustitución instantánea. Esta noción se entiende por contraste con el universo total, inmóvil, no surcado por ningún estremecimiento: una mole quieta.

Esta última noción del tiempo es una noción límite –ontológicamente hablando–, pues constituye un intento de pensar lo que el cambio tiene de tal. Para que esto fuera nocionable, en sentido estricto, tendríamos que expulsar todo lo que cambia, quedándonos, exclusivamente, con el cambiar, el puro y estricto no estar fijo. Esta noción de tiempo es uno de los elementos con los que cuenta Platón en el *Timeo*, ligado estrechamente a la noción de caos.

1.4.2.4. *El tiempo absoluto*

Finalmente está la noción de tiempo como el abarcante, el continente –lo general– de todos los cambios y variaciones: es el tiempo absoluto, lo absolutamente indefinido, la general posibilidad de todos los cambios y también del mantenimiento ante ellos. En este tiempo absoluto se dan todos los tiempos relativos, los cambios, las permanencias, las duraciones. El tiempo tiende, así, a hacerse isomorfo al espacio, asimilándose a él al ser entendido como un receptáculo de acontecimientos.

Esta noción del tiempo viene a ser una consideración general de la temporalidad, pues todos los cambios, y permanencias, son referidos a él como a su abarcante, que, por ser más amplio que ellos, permite que se inscriban en él. En resumen, esta concepción de la temporalidad presenta un aspecto bifronte: un tiempo abso-

luto en el que están insertos los diversos tiempos relativos originados por los cambios, los cuales, a su vez, suponen la noción de quietud, pues el cambio impide la permanencia.

Vamos a hacer una consideración para establecer hasta qué punto este concepto de tiempo (que aparece en la mecánica de Newton y recoge Kant) es impreciso y poco riguroso. Está centrada en la superposición que implica entre el tiempo anímico y este tiempo objetivo. Para ello hay que acudir a un análisis del principio de inercia.

1.4.2.5. *Superposición del tiempo anímico y el tiempo objetivo: estudio del principio de inercia*

El principio de inercia afirma que, si no hay un influjo externo, un cuerpo permanece en reposo o en movimiento rectilíneo y uniforme indefinidamente.

Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre el movimiento rectilíneo y uniforme indefinido y el reposo? En rigor, sólo existe una diferencia de punto de vista, pero no intrínseca al cuerpo que se mueve o está en reposo. El reposo y el movimiento uniforme del principio de inercia son indiscernibles en el plano de consideración del tiempo mismo.

En el estado de reposo el tiempo está pasando sin que afecte para nada a lo que está en reposo. En definitiva, el único tiempo que está transcurriendo ahí es el tiempo de la atención, el tiempo de quien considera el reposo, pues la consideración temporal del reposo sólo se puede hacer según el tiempo del considerante. ¿Qué ocurre en el movimiento uniforme e indefinido? A diferencia del reposo, el móvil recorre su trayectoria asociado al tiempo: si decimos que el paso del tiempo se asocia al móvil, tenemos este tipo de movimiento. Pero analizando detenidamente este tipo de movimiento y comparándolo con el anterior nos podemos dar cuenta de que no son sino dos puntos de vista respecto a un mismo tiempo; y desde este punto de vista, además, los dos son iguales. En el caso del reposo, el tiempo está pasando –el tiempo de la conciencia que considera el móvil–, y es fijo porque no se asocia al pasar; en el otro caso, el tiempo pasa exactamente igual, pero la fijeza, asignada al móvil durante el reposo, ha sido quitada en cuanto que equivale al flujo del tiempo. La diferencia reposo-movimiento desde el tiempo mismo no significa nada. Desde este punto de vista el tiempo resulta una cosa asombrosamente tediosa, un simple pasar, uniforme, al que algo puede considerarse asociado –movimiento uniforme– o no –reposo–.

En la realidad, no obstante, podemos observar una serie de movimientos que no son movimientos siempre iguales, inerciales; son movimientos que están en la corriente del tiempo pero no estrictamente ajustados al discurrir de un tiempo imperturbable. Decimos que un movimiento cesa cuando, por expresarlo de algún modo, se ha desligado del tiempo. El cese del movimiento apela a la noción de instante; que es, justamente, lo que separa el movimiento, en cuanto asociado al tiempo, del reposo.

Podemos preguntarnos entonces: ¿el instante es temporal o no lo es? ¿Cómo es posible que en el tiempo tengan lugar instantes? Por otro lado además, si no hay instantes en el tiempo, los movimientos no se pueden distinguir. Los movimientos se ajustan al tiempo, pero también se desajustan de él y ahí aparece lo que llamamos instante. El instante, por tanto, es necesario para poder decir que realmente ha pasado algo, que ha ocurrido en realidad algo: para poder decir, en definitiva, que el movimiento tiene *telos* –fin–. Aristóteles desechó el principio de inercia justamente por esto: el movimiento uniforme e indefinido no tiene *telos*.

Por otro lado, el instante nos permite decir: antes, en y después de ese instante. El instante nos divide el tiempo –aunque no lo articula– resultando que lo estrictamente presente es él, que además no dura. Volvamos al reposo y observemos que lo que está en reposo, quieto mientras pasa el tiempo, está presente durando, aunque el paso del tiempo no le afecte para nada. Ahora bien, ¿no ocurrirá que este tiempo –este durar– no es sino el fluir de nuestra propia conciencia, nada distinto del otro tiempo? Para que la duración fuera algo propio de lo que está en reposo, debiera ser interna; pero la duración interna carece totalmente de sentido en lo que durando está en reposo. La quietud ontológica no es duración. Y a la inversa, el tiempo general no equivale a la 'inquietud' ontológica, al dinamismo.

Para hablar de un tiempo que no sea el flujo inalterado de una conciencia, tendríamos que afirmar que las cosas duran en cuanto que vencen al tiempo; pero esto no se puede realizar con ausencia total de movimiento. Que algo dure significa que realiza una actividad más intensa que el tiempo y, en la medida en que la ejerce, alcanza, durando, un término. Las cosas, no obstante, no alcanzan, en rigor, a durar siempre: su victoria respecto del tiempo nunca es completa, cesando en su duración cuando su relativa superioridad sobre el tiempo, su actividad, decae.

En rigor la idea de un tiempo absoluto –un tiempo de todos los tiempos– no se puede sostener. El tiempo como flujo, respecto del cual podemos establecer un reposo o una asociación al movimiento, es, simplemente, el tiempo de la concien-

cia. Este tiempo se distingue del tiempo de la realidad: es un tiempo pensado; y es, precisamente pensable, porque es un tiempo que debe ser asignado a la conciencia. Este tiempo de ningún modo es válido en términos de tiempo físico absoluto.

Así pues, tenemos una conciencia capaz de temporalizar en la misma medida en que es unitaria. Kant plantea mal el tema del tiempo, pues donde realmente se da el tiempo homogéneo es, como hemos dicho, en la conciencia; y no, primariamente, en la sensibilidad, ni en la imaginación. Lo que le ocurre a la conciencia es que lo pensado no se ajusta, exactamente, a su propia temporalidad: las cosas aparecen ante ella provistas de su propia duración, asaltando el flujo tranquilo del tiempo de la conciencia, pues son efectivamente reales. Las cosas poseen su propio dinamismo, el cual plantea numerosos problemas y conflictos respecto del transcurrir del tiempo de nuestra conciencia.

Resumiendo: el fluir constante de nuestra conciencia es el tiempo único del que disponemos un esquema homogéneo y general (el tiempo del reloj). Respecto de él, las cosas en su propio dinamismo real, y hasta nuestro propio psiquismo, suponen irrupciones conflictivas para con su imperturbabilidad. ¿Se puede decir, por tanto, que tal tiempo es *a priori*? Sí y no.

El tiempo, desde una consideración trascendental, es el tiempo de la conciencia, dominado por el carácter constante y unitario de ésta. Este tiempo, que es *a priori*, no puede ser utilizado en cualquier caso trascendentalmente –como esquema–, en cuanto que las cosas, y hasta nuestras vivencias internas, no se ajustan a nuestro tiempo conciencial. Los objetos en cambio, en cuanto que realmente sentimos, se nos presentan como actuales, con su propia forma irreductible a la forma constante de nuestra temporalidad consciente. Con esta distinción, dicho sea de paso, las antinomias kantianas desaparecen, pues era el tiempo el que hacía inviable la idea de mundo.

1.4.2.6. *Conclusión*

Ahora podemos ya dirigir las siguientes observaciones al tiempo kantiano:

1.º El tiempo kantiano es una especial versión de la consideración, o modo de comprender el tiempo, como generalidad.

2.º Esa especial versión está mal planteada: el tiempo del que habla Kant es un tiempo consciente, pero, de ningún modo, es un tiempo adscrito *a priori* a la imaginación.

3.º Esto permite decir que ese tiempo es *a priori* pero no formal respecto de todo objeto: es general, pero no trascendental.
4.º El estudio del tiempo humano de ningún modo se puede considerar agotado con la consideración *a priori* del tiempo generalizado.

Con estas observaciones podemos concluir ya que al punto de vista kantiano del tiempo hay que negarle legitimidad trascendental. Pero además a la teoría del conocimiento le interesa especialmente señalar que el tiempo desborda el modo como ha sido entendido por Kant. En particular, el tiempo, para el hombre, implica siempre un presente. Un tiempo sin presente es algo, en todo momento, ajeno al pensamiento. En la definición aristotélica –*el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después*–[16], el presente no aparece; pues es justamente lo que caracteriza a la mente humana, que intercala el presente en el tiempo de las cosas, las cuales, de suyo, sólo tienen antes y después. La inclusión del presente en el tiempo es un tema que aquí nos limitamos a insinuar[17].

2. Consideración trascendental de las categorías

Corresponde ahora formular algunas consideraciones sobre la analítica trascendental kantiana. Atendamos a ello.

2.1. *Constitución de la objetividad*

2.1.1. *La categoría como condición del objeto y su pensabilidad*

El pensar, según Kant, es una función unificante que en su referencia a los objetos –mediante esquemas– es plural. Las categorías, que son plurales, son las funciones unitarias formales que se aplican a un contenido fenoménico mediante una regla dinámica –la estructuración del tiempo–. Las categorías tienen un valor trascendental en cuanto que por ellas se constituye el objeto como pensable: las con-

[16] *Física* IV, XI, 220 a 24-5.
[17] La noción de 'presencia mental' es característica del filosofema central del pensamiento de Polo: el *límite mental* humano (Nota del editor).

diciones de posibilidad del objeto son las condiciones de su pensabilidad. Tienen, por tanto, un valor trascendental estricto, pues proporcionan, justamente, la pensabilidad del objeto. Como ya hemos dicho, Kant hace equivaler las condiciones de posibilidad de la experiencia, a las condiciones de posibilidad del objeto de experiencia.

2.1.2. *La deducción trascendental de las categorías*

Para garantizar su propósito, Kant realizará la *Deducción trascendental de las categorías*, profundamente remodelada en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Kant pretende con esta deducción mostrar la necesidad de las categorías a partir de un principio.

¿Cómo pueden ser referidas las categorías a un punto de vista más trascendental todavía? Esta tarea puede ser llevada a cabo si las categorías son referidas a una unidad más radical, primaria, verdaderamente apriorística, del entendimiento. La deducción es, en último término, la búsqueda de una unidad radical sintética del entendimiento, que no sea plural como las propias categorías. Las categorías se convierten así en una analítica –unas modulaciones contrayentes– de esa unidad trascendental primaria.

Kant cree haber encontrado esa unidad básica y cree, también, poder llevar a cabo una demostración de que las categorías son modalidades de esa unidad radical; a la cual llama Kant de varias maneras: el 'yo pienso' tomado en general, la unidad de la apercepción, o el sujeto trascendental. En último término desde el punto de vista kantiano, un objeto puede decirse pensado en tanto en cuanto respecto de él puede destacarse y mantenerse unitariamente un sujeto. Para Kant no hay objeto pensado si no hay sujeto pensante.

Un objeto pensado completamente aislado, un orden de pensamientos puramente objetivos, para Kant, es imposible. Esto es justamente lo que tenemos en la sensibilidad: respecto del fenómeno, el sujeto no se puede destacar. Antes del pensamiento del objeto, mediante la intervención de las categorías, el sujeto no se establece como tal. En definitiva: para que el objeto se constituya como tal es menester que esté vigente el 'yo pienso'. En el fondo late la estructura sujeto-objetualista.

Por esta razón el fenómeno y la imagen no son propiamente objetos; estas dimensiones del conocimiento, en las que la objetividad no está todavía constituida como tal, son las más subjetivas; pues, respecto de ellas el sujeto no logra ser tal,

quedando confundido, mezclado, con lo dado. El aseguramiento del 'yo pienso' es el aseguramiento del carácter trascendental de las categorías.

Para Sto. Tomás el reconocimiento del 'yo pienso' se da de manera consectaria –*cogito me, cogitare rem*–. La conciencia es, ante todo, concomitante. La conciencia está efectivamente acompañando a todo conocimiento intelectual, pero sin destacarse de un modo formal y abarcador del objeto de conocimiento. Para Kant el 'yo pienso' no es consectario, sino perfectamente actual respecto del objeto. El 'yo pienso' es la radicalidad última de la trascendentalidad; y, por tanto, es la garantía de la necesidad del objeto, la garantía última de la constancia y de la constitución pensable de la objetividad. El 'yo pienso' es el garante del carácter necesario de nuestras objetivaciones; lo cual afirma Kant para posicionarse frente a Hume y a todo tipo de escepticismo psicologista.

Si nos atenemos a la deducción kantiana de las categorías podríamos preguntar a Kant todavía dos cosas.

En primer lugar, ¿por qué se aplica en cada caso, una categoría y no otra? El 'yo pienso' no es razón del uso de las categorías distributivamente. La deducción de las categorías no es suficiente para el propósito trascendental, pues la aprioridad del sujeto no es la aprioridad atributiva de las leyes de la naturaleza. Hace falta el esquematismo.

En segundo lugar, ¿el 'yo pienso' es analítico o sintético? El 'yo pienso', en cuanto unidad última de las categorías, ha de ser sintético; pero por otra parte, sólo puede ser principio de deducción, correlato de la espontaneidad del sujeto, si es analítico respecto de aquéllas. Evidentemente aquí hay una ambigüedad, en la que se oculta una más precisa averiguación acerca de la conciencia: ¿el yo es idéntico a la conciencia?, ¿el yo se reduce a la actualidad de la conciencia?

2.1.3. *Problemática del objeto kantiano, y su revisión en el* Opus postumum

En rigor, el fenómeno no queda entendido por el hecho de ser subsumido en la categoría: con tal síntesis no hay una auténtica intelección del fenómeno. Pese a todos los esfuerzos de unificación, el objeto kantiano está escindido, y eso significa que en realidad no es algo inteligido. La categoría no llega a ser nunca intrínseca al contenido. Subsumir las intuiciones en conceptos, de ningún modo es convertir intuiciones en conceptos.

La abstracción noética está completamente ausente del construccionismo de Kant; el auténtico enlace entre la intuición y la categoría, en definitiva, está sin resolver. El objeto kantiano es una construcción teórica, pero, de ningún modo, es una auténtica unión (*intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum*)[18]. Todo parece indicar que el objeto kantiano no es una auténtica intelección del fenómeno.

Por esta causa Kant, en el *Opus postumum*, plantea el asunto de manera diferente. El problema del objeto deviene ahora el problema de la objetivación del sujeto: al hacerse objeto el sujeto, se entremezclan el punto de vista de la forma y el del contenido. El contenido no es enteramente correspondiente con una pasividad, sino algo que se da a sí mismo el sujeto. Como se ve, la herencia dogmática de Kant se va haciendo prevalente cuanto más viejo es. Por otro lado, hay que tener en cuenta, como favorecedora de esta nueva perspectiva, la publicación de la *Teoría de la ciencia* de Fichte, y el devenir del moderno idealismo.

2.1.4. *La* Crítica de la razón pura*: teoría constructivista del objeto*

Respecto del problema de las categorías habría que insistir todavía algo más. Para que el punto de vista trascendental fuera suficiente, sería preciso que nos hiciera ver cómo entendemos, en qué consiste estrictamente entender. La filosofía trascendental kantiana puede intentar explicar cómo está constituido el objeto; pero lo que nunca podrá mostrarnos es la razón cognoscitiva del objeto mismo, la explicación de nuestra intelección del objeto. El constructivismo del objeto excluye la posibilidad de atender a la intelección del objeto. En último término, el punto de vista trascendental se convierte en una teoría de la construcción del objeto: pero el conocimiento como tal está excluido del punto de vista trascendental. La *Crítica de la razón pura* es, en definitiva, una teoría constructivista del objeto, marginando su intelección.

Kant, de algún modo, sintió esta dificultad: si el 'yo pienso' es la consideración trascendental del conocer en su forma de unidad –unidad de la apercepción–, entonces hay que decir que es síntesis –es decir, espontaneidad–. Ahora bien, en cuanto que yo pienso el 'yo pienso', deja éste de ser la síntesis originaria: el 'yo pienso' como síntesis precede, es más radical y originario, que el 'yo pienso' como ob-

[18] Cfr. por ejemplo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, 14, 2 c; 55, 1 ad 2, etc.

jeto pensado, y lo precede de tal manera que la radicalidad sintética de aquel ya no está en éste. Kant pretende que las categorías se deduzcan de la síntesis radical; ahora bien la deducción sólo es posible en el plano objetivo, mediante un análisis de la síntesis, en el que, irremediablemente, se pierde el carácter primario de ésta. Una deducción desde el 'yo pienso' entendido como síntesis es imposible, porque la deducción es del orden analítico, y, por tanto, pensada. Mientras se mantenga la distinción entre sujeto-síntesis y sujeto-objeto es imposible que la deducción trascendental sea realizada congruentemente. Por eso, el idealismo posterior aspirará a identificar el sujeto con el objeto.

Todo esto nos indica que, aunque el punto de vista trascendental esté arbitrado para explicar la posibilidad del objeto, sin embargo, en él, no comparece el conocimiento como tema, y son omitidas sus dimensiones fundamentales.

2.1.5. *El objeto como contenido de conciencia y matizaciones por parte de Husserl*

El punto de vista trascendental ha sido retomado en el siglo XX por Husserl, a partir de la observación de que el objeto no es, de ninguna manera, el sujeto. Husserl lleva a cabo una revisión del planteamiento kantiano que habría que calificar como una denuncia de la noción de contenido de conciencia. Para Husserl, considerar la conciencia como la unidad más formal, totalizante y englobante de los objetos, es un error.

La observación de Husserl supone que el objeto no es, de ningún modo, contenido de conciencia; porque la irreductibilidad de sujeto y objeto impide a la conciencia ser continente de éste. En cambio, el objeto está presente a la conciencia en tanto que ésta es intencional, es decir, 'tiende hacia' el objeto. El tema de la intencionalidad excluye la idea de una conciencia abarcante y, por tanto, la noción de contenido de conciencia.

Hemos visto, hasta ahora, la enorme dificultad que suponía el mantenimiento del punto de vista trascendental al llegar al sujeto trascendental. Ahora nos podemos dar cuenta, también, de que, en rigor, las presuntas ideas trascendentales o premisas incondicionadas más generales –Dios, mundo, alma– no son tales, pues están englobadas en algo más general, que las abarca: un todo que es la conciencia. La conciencia, en Kant, se transforma en el ámbito formal general, unitario, para el que todo objeto es contenido suyo.

2.2. *Intención de la «Crítica de la razón pura» a la luz de la filosofía moral kantiana*

¿La conciencia lo es todo en absoluto? No. Kant se niega a aceptar que, incluso como síntesis, el sujeto sea real. La *Crítica de la razón práctica* intenta completar el planteamiento, enfocando la subjetividad humana en términos reales. La libertad de la voluntad, que es la posibilidad *a priori* de la moralidad, es algo real, es algo más que del orden de lo meramente posible. El auténtico sujeto, por tanto, es el sujeto moral: en tanto que es una libertad en estado puro de autonormatividad; y es real trascendental en tanto que se mueve en orden a los fines de una manera absoluta, incondicionalmente; y eso muestra, justamente, la moralidad. La posición incondicionada de fines es la moralidad, el *factum* de la razón práctica.

Así pues, el auténtico sujeto es el sujeto moral; o, si se quiere: para enfrentarse con el tema de la moral hay que tomar al sujeto como real, mientras que, en el caso del tema del conocimiento, no es preciso tomarlo como tal. Kant, en definitiva, no quiere comprometer la realidad del sujeto en el tema del conocimiento, porque si el conocimiento es auténtico es necesario; ahora bien, según Kant, esta necesidad compromete la dignidad de la persona humana: si el hombre es un ser real, es, también, un ser personal. El mismo Kant declaró que tuvo que poner límites a la razón para hacer posible la libertad, y para darle un lugar a la creencia: *tuve que suprimir el saber para dejar sitio a la fe*[19].

Por tanto, los resultados agnósticos de la *Crítica de la razón pura* son queridos por Kant, precisamente, para concentrar la realidad del hombre en el plano de la moral. Su agnosticismo especulativo está al servicio de una ampliación de orden estrictamente ético. Para salvar la libertad humana hay que poner coto al necesitarismo intelectual (un viejo problema que ya había aparecido en la edad media con el averroísmo latino).

Entre las conocidas preguntas de Kant ¿qué puedo conocer, qué pue*do hacer, qué puedo esperar, qué es el hombre?*, lo menos importante es lo primero. El hombre (que puede conocer objetos, que puede hacer el bien, pues es libre, que puede esperar la eternidad, pues nunca terminará de hacer el bien) es un sujeto que está colocado entre dos mundos: el de las exigencias morales y el de las necesidades cog-

[19] *Crítica de la razón pura*, B XXX.

noscitivas (insisto en que esto es otra versión del problema medieval de articular fe y razón). Kant no pretende angostar el horizonte humano, que queda abierto en la práctica; sino sólo el horizonte teórico, pues cree ver en él una ausencia de libertad.

Veamos ahora algunos derivados contemporáneos del problema antropológico en que se debate Kant.

2.3. *El planteamiento trascendental de la fenomenología*

2.3.1. *Planteamiento de Husserl*

La fenomenología, como hemos dicho ya, recoge el punto de vista trascendental, pero llevando a cabo un nuevo planteamiento de la cuestión: la conciencia es intencional, es conciencia de objetos, los cuales se presentan como una experiencia ante ella –intuición eidética–. Cabe intuición de esencia porque la conciencia es intencional.

Husserl no niega la conciencia, sino el presunto carácter envolvente de ésta. La conciencia no es una forma abarcante, es decir, una forma unitaria absoluta respecto del objeto. Este no aparece dentro de aquélla, sino, más adecuadamente, ante ella. La conciencia es la capacidad de enfrentarse con la presencialidad. A tal situación Husserl la denomina el acto de dar sentido –*noesis*–; pero no como acto constructivo, sino como acto en el que se da la esencia. Dar sentido es la aparición de lo presente, el asistir a lo que aparece en la presencia.

Si la conciencia no es un abarcante, el objeto tampoco lo es, y, en consecuencia, la conciencia puede ir más allá de él, desbordándolo. Esto es lo que la fenomenología llama el horizonte. Todo objeto, toda situación de objetivación, se perfila dentro de un horizonte; que se constituye como tal para el objeto y para la misma conciencia en tanto que donadora de sentido.

Así pues, lo dado se da orlado de un horizonte, y la relación entre el objeto y el horizonte es tal que permite seguir objetivando, esto es, que posibilita la aparición de un dado ulterior: y aquí aparece el tiempo. La intencionalidad de la conciencia es doblada por su temporalidad. La conciencia respecto del objeto es intencional; respecto de lo dado, en cuanto tiene que ver con el horizonte, es temporal. El tiempo de la conciencia, decíamos, es el que pone de manifiesto el principio de inercia. Sin embargo, para Husserl el tiempo de la conciencia presenta dos modalidades: la

propia temporalidad inerte de la conciencia y la temporalidad de ésta en su respecto al horizonte.

Porque también hay en la conciencia, según Husserl, una prototemporalidad: un flujo sin sucesión. La conciencia considerada en su polo subjetivo es un presente preservado constantemente, sin sucesión temporal; un presente que se repone constantemente sin cambiar en su carácter de presente, sin proyectarlo en el tiempo. Es su noción de presentificación, tal y como aparece en sus *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

Esta postura permite a Husserl afrontar el desarrollo de la noción de *ego trascendental* como un yo no abarcante, pues es un tema que se hace accesible sólo desde la consideración de la conciencia en su prototemporalidad –el flujo temporal según la presencialidad–.

2.3.2. *La noción de abarcador en Jaspers*

El tema del englobante o abarcador no desaparece del todo, pues reaparece en Jaspers de una manera problemática. El abarcador, en Jaspers, es plural; pues tiene un sentido formal, y otro más original y radical. Los abarcadores formales son tres: el *Dasein* –el hombre concebido como microcosmos–, la conciencia –que es un abarcador estático, puramente formal– y el espíritu –que es el abarcador dinámico en el que la forma construye su contenido–. Además de ellos, los abarcadores originarios o límite son la existencia y la trascendencia. El primero es un abarcador no formal, discontinuo, libre e histórico. La trascendencia es el abarcador de todos los abarcadores, e intemporal; ya que el tema del tiempo pertenece al abarcador existencial, el cual está sobre todos los horizontes pero en el tiempo. La trascendencia se conoce en situaciones límite –la culpa, el dolor, la muerte–; y al través de lo que Jaspers llama las cifras, de las cuales la más importante es el amor.

2.3.3. *Interpretación radical del horizonte en Heidegger*

En Heidegger aparece el tema de la interpretación radical del horizonte –el tiempo en el plano de la comprensión–, y el intento de dar una versión del *ego trascendental* de Husserl que pueda hacerlo intuíble.

En lo que se ha dado en llamar el primer Heidegger, la interpretación comprensiva radical del horizonte es la interpretación del tiempo como éxtasis: pasado, pre-

sente y futuro en mutua implicación y pertenencia, comprendidos en su mutua remitencia. Esta es la interpretación del horizonte en sentido puro: el tiempo como éxtasis es el horizonte del ser. A aquello que viene a hacer las veces del *ego trascendental* Heidegger lo llama *Befindlichkeit*, que tiene una doble significación: sentimiento y encontrarse. *Befindlichkeit* es el estado en que uno se encuentra. Pues bien, el sentimiento auténticamente revelador del sí mismo, en cuanto éste se autoentiende con respecto del ser, es la angustia, el sentimiento ante la nada[20].

En el segundo Heidegger aparece una temática nueva: el tiempo como horizonte es sustituido por la aparición del ser. En su darse, el fenómeno –*lichtung* (calvero, en la traducción castellana, pues se refiere a esos claros que aparecen en los grandes bosques)– aparece como ser. El fenómeno es revelación, aparición –*aletheia*–, desocultamiento, que se da en el seno de un ocultamiento del ser. Porque la revelación del ser es siempre *lichtung*, se da en el seno de una transcendencia que consiste en ocultarse. La temporalidad se reduce ahora al desocultamiento del ser, pues éste es epocal: el ser es quien manda en la historia; o, si se quiere, el abrirse del ser se da según épocas –la historia está compuesta de *lichtungen* distintos–. La historia es la misma ontología en cuanto desvelamiento del ser. Aquí reaparece el tema del hombre relacionado con el tema del ser, como su respecto específico: la índole del hombre es estar ordenado al ser, a su comprensión. Esta es la razón de las expresiones heidegerianas: *el hombre es el pastor del ser*, *el guardián del ser*… etc. Y el lugar de la aparición del ser es el lenguaje: el hombre hace habitar el ser en el lenguaje.

De todos modos, esta segunda postura de Heidegger tiene grandes inconvenientes (ligados a la eventualidad del acontecimiento del ser). Es claro que no ha continuado su propósito de darle un impulso fuerte a la ontología, y ha terminado su vida de pensador productivo en un estado de cierta perplejidad.

A Heidegger le ocurre algo, en último término, bastante trágico: la fenomenología ha logrado superar el punto de vista kantiano de la conciencia como englobante; pero, por otro lado, continúa siendo filosofía trascendental, filosofía en la que sigue siendo cierto que esa presencia, ese aparecer, es exclusivamente referido a alguien para quien esa presencia es. La presencia se define con respecto a una instancia, a un centro, en último término humano. Toda la investigación se realiza, en definitiva, *coram homine*. Pero, justamente por esto, el hombre queda subordinado

[20] Cfr. *Qué es metafísica* (traducido con otros ensayos heideggerianos en editorial Fausto, Buenos Aires, 1992).

a una fatalidad inherente al ser mismo: el hombre queda subordinado a la historicidad del ser, con lo que aparece una incomprensión referida al mismo tema del tiempo. ¿Por qué queda el hombre prisionero del ser? Por el ocultamiento de éste. Si la manifestación del ser no es estable, sino arbitraria, el hombre queda totalmente sujeto a su manifestación: algo que, en definitiva, pertenece al orden de la eventualidad, del *fatum* –voluntarismo o necesitarismo del ser–. El hombre se instala en una especie de arbitrismo puro del ser, e incluso de irracionalidad.

En cualquier caso, el hombre es finitud insuperable; está absolutamente encerrado, no ya por la conciencia, sino por el ser, su historia y su eventualidad. Aquel ámbito moral que Kant había arbitrado para superar la necesidad, se evapora en un nuevo necesitarismo ontológico.

2.3.4. *Fenomenología y estructuralismo como consideraciones opuestas e insuficientes del conocimiento*

El intento de corrección de la filosofía kantiana por parte de la fenomenología termina sin abandonar el punto de vista trascendental, o haciendo del hombre y del conocimiento humano una finitud insuperable, mucho más trágica que la de Kant. La fenomenología, aun evitando el constructivismo *a priori* del objeto, conserva la base del planteamiento trascendental: aunque el sujeto no construya, no hay objeto sin sujeto, último punto de referencia. Un objeto sin sujeto carece de sentido. La fenomenología mantiene el carácter, por decir algo, humanístico del conocimiento.

En contraste, el estructuralismo se muestra como un radical objetivismo. Sugieren que el tema del conocimiento debe plantearse desubjetivizándolo completamente. De lo que llamamos pensar hay que quitar toda connotación dinámica y toda connotación presencial respecto de uno mismo. Frente al que hemos calificado, por decirlo de algún modo, de carácter humanístico del conocimiento, y que encontrábamos en la fenomenología, el estructuralismo propugna una deshumanización del pensamiento en la que el sujeto carece de sentido: el pensamiento es radicalmente impersonal. El pensar de ningún modo debe ser asignado a un yo, sino a designaciones pronominales sin carácter supositivo –ça pense (se piensa…)–. El pensamiento se nos transforma en algo estático en donde sólo se dan relaciones entre elementos. Estos elementos relacionados, constituyen estructuras, totalidades, en las que las mismas relaciones entre los elementos pierden su tensión en función de la estructura holística.

Hagamos un balance. ¿No será todo esto un formidable error de fondo? ¿No será que, en rigor, estamos planteando mal el problema del conocimiento? El problema que queda planteado, y al que tenemos que dar respuesta es: ¿qué hay de la objetividad?, ¿qué hay de la subjetividad? ¿Es que el sujeto o el objeto, aisladamente, son capaces de dar razón de toda la constitución del conocimiento? El tema del conocimiento, y su estructura sujeto-objetualista, sigue latente.

III. CONSIDERACIÓN METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

La posibilidad de salvar el movimiento pendular de la filosofía moderna entre subjetivismo y objetivismo debe cumplirse desde la metafísica.

En el fondo, el problema del subjetivismo y el objetivismo está, al menos parcialmente, en la aspiración a la intuición, en la pretensión de un conocimiento directo e inmediato. La intuición significa o equivale a un *desideratum* de conocimiento: aquél que sienta que la perfección cognoscitiva está en lo inmediatamente presente. Es una opinión decisiva: la de que la instancia cognoscitiva hay que establecerla exclusivamente respecto de lo inmediato, porque sólo lo inmediato no está latente, ni guarda nada oculto.

El conocimiento, mediante este postulado desiderativo que es la intuición, se cifra en la inmediación. Esta primacía de la intuición subyace tanto en el objetivismo –que reclama *id quod per se concipitur*– como en el subjetivismo: la actualidad cognoscitiva como pura correspondencia formal con lo conocido, que es –en un doble sentido– asistencia a la inmediatez de lo conocido.

Examinemos, en la filosofía de Hegel, una respuesta, o al menos una alternativa, a este planteamiento.

1. La filosofía de Hegel como intento de superar la inmediación

1.1. *Exposición*

Hegel, en la introducción a la *Ciencia de la Lógica*, hace una observación importante: *es preciso poner de manifiesto, frente a la precipitada intención de desembocar en un conocimiento inmediato, la importancia decisiva de la mediación*.

¿Porqué dice esto Hegel? Evidentemente, el *desideratum* de la perfección del conocimiento como inmediación –al afirmar que es la forma suprema de conocimiento– impide todo progreso de éste: la inmediación se constituye de antemano en la forma suprema y terminal de conocimiento. Ahora bien, ¿no ocurrirá que el pensamiento es de tal índole que siempre que conocemos algo en inmediación nuestra capacidad de pensar no queda saturada? ¿No ocurrirá, en definitiva, que, dada la índole prosecutiva del conocimiento, lo inmediato sólo es el punto de partida de éste?

El diagnóstico hegeliano es taxativo: nuestro conocimiento no se puede medir de entrada por lo conocido en inmediación; o si se quiere, conocer es trascender lo inmediato. El actualismo, como absoluta correspondencia con una presencia plena, está limitado por esa presencia; la perfección del cognoscente no puede ser la pura correspondencia actualística con lo inmediatamente dado.

Entonces, la inmediación primera no puede ser más que el punto de partida, y por ello vacía: precisamente aquello a partir de lo cual se puede avanzar, trascendiendo más allá de tal inmediación. Si esto es así, ya no hay ninguna necesidad de recortar el alcance de la intuición –como hace Kant–. La perfección intrínseca del cognoscente se mostrará en la posibilidad de superar la intuición; y trascender la inmediación es un proceso. Por tanto, insisto, no es necesario poner trabas a una inmediatez pura, porque la perfección del conocimiento no es la inmediación.

Por otro lado, el sujeto no puede ser, simplemente, actualidad. ¿Qué entiende Hegel por sujeto? Para él, el sujeto es el alma misma del proceso. El sujeto, en último término, es culminar respecto del método; y muestra entonces la importancia del método mismo, del medio o capacidad de comparecer nuevos conocimientos trascendiendo toda inmediación. La subjetividad hegeliana es, pues, la consideración dinámica, procesual, del conocimiento; en cuanto que éste es capaz de alcanzar nuevos momentos o planos gnoseológicos, superando la inmediación. El método es, justamente, la mediación; y, precisamente por eso, habría que decir que, a lo largo del proceso genético del conocimiento que se describe en la *Ciencia de la lógica*, el sujeto no aparece plenamente como tal, sino ajustado con y como el ejercicio del método. El sujeto no se distingue frente a lo últimamente alcanzado en el ejercicio del proceso de mediación: por eso sólo comparecerá acabadamente en la síntesis final.

Decir que el sujeto es método, o que el pensar es proceso, es aún indefinido: hay que establecer de qué manera lo es. Para Hegel el sujeto es método en cuanto que logra el incremento del conocimiento. El método deberá ser, por tanto, la capacidad estricta de progresar en el conocimiento alcanzando novedades, pasando de

lo pensado a lo no pensado, de tal manera que lo no pensado devenga pensado. Este proceso editor de novedades no tiene, por otro lado, limitación en su capacidad. No hay nada fuera del proceso, pues lo que llamamos real va apareciendo en cada una de las fases del ejercicio del método, consagrándose en la mediación misma. Este es el sentido y la justificación de la afirmación hegeliana de que *todo lo racional es real y todo lo real es racional*, que aparece en el prólogo de su *Filosofía del derecho*.

¿Cómo podemos llegar a algo todavía no pensado? ¿Cómo mediamos? ¿Cuál es, en definitiva, la índole propia del método? Según Hegel, la negación. Si, efectivamente, la negación tiene aquello que Hegel le asigna –un fruto, un resultado–, entonces la negación es lo que más nos aleja de lo que hasta entonces se había pensado. La forma modélica de la mediación es la negación. Si tenemos A, la mediación más rotunda respecto de ella, es no-A; no-A es lo más distinto de A que se puede pensar, con tal de que efectivamente se pueda pensar. Esto último plantea la cuestión de la fecundidad pensante de la negación.

La negación en Hegel es tan metódica que permite su inversión: la reiteración del mismo dinamismo del negar, y conservar así la posibilidad de volver a negar. La negación es fecunda pues abre la posibilidad de volver a negar sin reducirse al punto de partida. La negación de no-A (no-no-A)[21] no es otra vez A, pura y simplemente, como podría sentar una lógica estática o una consideración determinada de la negación. En la negación de no-A la primera A está a la vez suprimida y elevada, en definitiva, negada y conservada.

La novedad, la mediación más alta que se puede conseguir respecto de A es no-A. Ahora bien, para la mediación respecto de A, su auténtica eficacia no está en llegar a un término completamente distinto de A, sino en hacernos ascender a un término superior a A; y eso supone que la negación de A no sea una simple negación, sino que ella misma sea una mediación, una negación de sí misma, doble negación. La negación doble, por ser negación es supresión, y por ser doble es conservación en asunción –elevación–. Cuando asumimos a A doblemente negada es cuando hemos consumado la mediación –*aufhebung*–.

La negación de la negación es una mediación en el sentido de alcanzar una estricta novedad; pero también en el sentido de alcanzar a pensar más, pues lo primeramente pensado ahora está integrado, ya no es algo aislado. La mediación tiene,

[21] Así escrito literalmente en el texto original.

pues, un carácter generalizador, que es lo radicalmente nuevo del proceso. Mediante éste se logra una integración de todo lo conocido en la universalidad, que, en definitiva, es una auténtica ampliación del pensamiento: antes pensábamos A, ahora la pensamos integrada. Realmente, la negación, donde tiene su carácter definitivo de mediación, es aquí: lo más distinto de A es que A no sea única (A y no-A)[22]. El proceso de incremento del conocimiento, cuyo objetivo final es pensarlo todo, supone que los diversos momentos del proceso hasta llegar a la totalidad objetiva, han de ser progresivamente pensados, integrados en una generalidad cada vez mayor.

No debemos olvidar que, en último término, el método es el sujeto. Esto quiere decir también que la integración de A, su universalización, es más subjetiva que A. ¿Qué quiere decir que la mediación sea más subjetiva que la inmediación? Simplemente que la mediación, la síntesis, es el auténtico pensar A. La mediación es un proceso de totalización en que se consigue que lo pensado no sea únicamente una determinación aislada, sino englobada, integrada; y, por otro lado, es un proceso de subjetivización, de aparición, progresiva y correlativa con el proceso, del sujeto.

La pregunta que debemos hacer ahora es la siguiente: ¿Es éste un proceso abierto o no? ¿Existe una síntesis final, un círculo de todos los círculos? Hegel cree que, mediante síntesis sucesivas, se logra integrar todo lo pensado, de manera que se llega a una situación terminal en la que lo pensado es el sujeto pensante mismo. Para Hegel existe, pues, una síntesis final, rotunda mediación, que es integración total; y en la que, como el todo de las determinaciones logradas en las sucesivas integraciones, alcanza a reconocerse la subjetividad absoluta (divina). En la síntesis total se realiza la identidad sujeto-objeto.

1.2. *Crítica*

1.2.1. *Desde el punto de vista del objeto*

Analicemos la objetividad hegeliana intentando dar respuesta a la pregunta que dejábamos planteada al final del capítulo anterior: ¿qué hay del objeto? En la

[22] Polo esquematizó más tarde la dialéctica hegeliana (cfr. la misma introducción de este libro) con estos tres símbolos: A, no-A, A y no-A. El tercer momento, la segunda negación, niega la separación de los momentos previos, reúne A y no-A (Nota del editor).

dialéctica hegeliana lo que hay es una confusa amalgama metódica, que intentaremos deshacer con las siguientes observaciones.

Lo primero que debemos preguntarnos es si existe una determinación cognoscitiva que sea negativa y que perdure siempre. Esto sería necesario para la mediación, y para que la síntesis culmine en identidad. Independientemente del hecho de que en la *Ciencia de la lógica* haya muchas antítesis y síntesis que no son tales, hay otro problema más radical: la mediación no puede ser negativa en forma universal. Veamos.

Aristóteles afirma que, dadas dos nociones A y B, jamás B es no-A. Hay que darse cuenta de que, de ninguna manera, no-A es la ganancia radical respecto de A, justamente porque está siempre determinado por A. La dependencia de no-A respecto de A, en cuanto negativo suyo, anula la pretendida ganancia radical del conocimiento.

Por otro lado y además, la tesis de que todo A tiene un no-A tal que constituiría una determinación –como tal– positiva, se resuelve en una tesis distinta: toda noción puede dar lugar generativamente a otra noción, mediando la negación. Esta tesis es falsa. Hegel no se ha dado cuenta de que la pretendida novedad de no-A no es absoluta, y de que no-A solamente se puede determinar si A es capaz de respaldar dicha determinación. Es patente que por el hecho de negar A no llegamos a una realidad determinadamente distinta de A. Esto no ocurre en ninguna noción porque no existe ninguna que sea pura y exclusivamente función negativa determinada de otra. De ningún modo un no-gato es la noción de ratón. Las nociones no devienen determinadas a partir de una indeterminación.

La filosofía de Hegel pretende proceder en función de un sistema, entendido ahora como una génesis de las nociones que entre sí forman un conjunto. El sistema, o la filosofía sistemática, es una hipótesis acerca del conocimiento según la cual una noción es pura y estrictamente función de otra noción, y se define como tal. El pensar dialéctico es un modo de realizar esta hipótesis sistemática. Pero el conocimiento, como tal, no es sistema porque no es posible la génesis estricta de lo conocido a partir de lo conocido (lo cual no anula, entre otras cosas, el raciocinio; pues, en él, la conclusión no está generada por las premisas: la conexión entre los términos es, en cambio, establecida por el término medio).

Además hay que notar que, si admitimos la primacía de la mediación, tenemos que negar que, en algún momento, se dé aislada la inmediación y sólo ella. Si las nociones no son generadas por nociones, hay que decir que todas tienen un componente metódico: ninguna es inmediata.

Por último, la síntesis no puede ser el tercer momento, es decir, no hay por qué posponerla tanto, hasta la reduplicación de la negación; aunque esto no quiere decir tampoco que sea inmediata. La generalización es el carácter medial mismo de la negación en tanto que tal; y por ello no tiene por qué ser antecedida por otra negación previa. Lo general tiene un carácter indeterminado a partir de las determinaciones, nunca el de una síntesis de un proceso mental.

1.2.2. *Desde el punto de vista del sujeto*

¿Es correcta la interpretación hegeliana del sujeto como método? Hay que decir que no: en último término, porque la identidad sujeto-objeto a la que conduce es un mal *status* para la identidad misma; y una mala interpretación de la subjetividad, tanto humana como divina.

Por lo pronto, para Aristóteles el sujeto no se puede entender desde el punto de vista de la actualidad objetiva; porque el sujeto, de entrada, no es acto sino potencia de conocimiento objetivo expreso: el conocimiento considerado subjetivamente es una *tabula rasa*. El intelecto agente, por su parte, tampoco es coactual; es acto, pero no ajustado al objeto actual, pues desborda y acompaña todo el ejercicio activo de la inteligencia.

En el caso de que haya conocimiento de algo, ¿el sujeto se convierte en mera coactualidad, pura correlación con la cosa conocida? No: el sujeto no puede ser una simple coactualidad; o, si se quiere, el paso de la potencia al acto, desde el punto de vista de la subjetividad cognoscente, no puede querer decir simple conmensuración, mera correlación con el objeto. Tal correlación acontece en el acto cognoscitivo, pero no es el sujeto entero. El conocimiento, como pura correlación sujeto-objeto, está tomado a un nivel muy simple de consideración. El sujeto tiene que ser algo más que esto (mejor, alguien más); pero, aquí surge la pregunta: ¿dicho más se logra mediante la consideración metódica del sujeto propia de Hegel?

Por el momento hay que decir lo siguiente: el sujeto como acto es más que un proceso de incremento de las determinaciones conocidas. Si queremos mantener, en términos de identidad, el sujeto y el objeto conocido, tenemos que postular dos cosas: que esta identidad, en cualquier caso, implica una *prioridad* radical del sujeto, y además que tal identidad de suyo es originaria en acto, de ninguna manera el término de un proceso. Considerado metafísicamente, el sujeto no puede ser un proceso hacia lo conocido teniendo como meta la identificación con él, porque en-

tonces habría un trayecto en acto, toda la mediación, en que el sujeto es parcialmente desconocido. Pero un sujeto de conocimiento ignoto está, precisamente como sujeto de conocimiento, ausente.

En último término, para Hegel el proceso tiene como fin la identidad sujeto-objeto, el autoconocimiento del sujeto reuniendo todas las determinaciones alcanzadas en el proceso. Eso se establece en forma sintética o, lo que es igual, copulativa. Pues bien, hay que negar que la identidad sea copulativa. La versión de la identidad que da Hegel en la síntesis –A es A– se resuelve en una identidad copulativa –A y A–; porque las aes, por así decirlo, no son idénticas cada una por su lado, sino que alcanzan la identidad sólo cuando se constituye la relación entre el sujeto (primera A) y todo lo pensable (segunda A). El secreto de la filosofía de Hegel está en la «y» copulativa con la que se enlazan sintéticamente ambas aes, alcanzando la identidad; la cual se constituye como tal en la autorreferencia del sujeto que sintetiza todo lo que ha alcanzado a pensar durante el proceso, y así se conoce.

Esta interpretación de la identidad es insuficiente porque no es originaria, y en la tradición existe una interpretación de la identidad superior a ésta. «A es A» no se resuelve en forma copulativa, lo cual tiene un claro carácter aditivo y progresivo. Hay que darse cuenta, más bien, de que A tiene que ver con A originariamente; o, lo que es igual, que el sujeto absoluto no tiene que transitar hasta objeto alguno. El sujeto humano es más que objeto; y aunque carezca de carácter originario, con respecto al objeto, tampoco ha de transitar, sino que al conocerlo *eo ipso* lo supone, porque es superior a él.

Si la identidad resultante entre sujeto y objeto no es originaria, el propósito de lograrla que constituye la mediación, imposibilita la libertad, al quedar el sujeto atrapado en el objeto, al que necesariamente tiene que transitar para constituir tal identidad. Ante esto hay que decir que el sujeto alcanza lo conocido, pero de tal forma que su acto de ser no se agota en ello. Como he procurado mostrar en *El acceso al ser*, la realidad del cognoscente no consiste en una dilatación del pensamiento[23].

En resumen: la interpretación del sujeto como método lleva a considerarlo como uno de los miembros de la identidad. Desde el punto de vista del sujeto el

[23] «Aunque el método comporte una dilatación interna del pensamiento (…), la realidad del cognoscente ¿consiste en una dilatación interna del pensamiento? (…) Lo que se quiere decir es que el sujeto no es real en relación a una intensificación del pensamiento». *El acceso al ser.* Edición de las Obras Completas, v. II. Eunsa, Pamplona 2015, p. 218.

método es el paso, el tránsito del sujeto al objeto, a lo conocido. El carácter metódico se consuma en la síntesis final, e implica que el objeto se añade –carácter aditivo de la identidad final– al sujeto.

El sujeto no es el método; como tampoco el objeto es inmediato. ¿Qué hay pues del conocer?, ¿de la relación que los une?

1.2.3. *La noción de intelecto agente: planteamiento metafísico del tema del conocimiento*

Hegel se equivoca al considerar al sujeto como método.

La manera con que Aristóteles expresa el carácter no metódico del sujeto es su famosa teoría del intelecto agente. El hacer inteligible de ninguna manera puede ser un método, sino que tiene que estar dotado de una propia suficiencia, según la cual el inteligible es hecho no propiamente inteligible, sino sólo inteligible en acto; es decir, sin que ese hacer sea un método o una elaboración del inteligible estrictamente considerado, una producción suya. El intelecto agente es precisamente la radical renuncia a la categoría de acción productiva para el entendimiento, pues el inteligible se constituye como tal en acto, por virtud de un acto.

La cuestión que se plantea es cómo explicar la fórmula tomista: *lumen intellectus agentis facit intelligibilia*[24], sin tener que recurrir a una consideración productiva, física, categorial, o a una pluralidad de causas, que nos haga perder el orden trascendental en el que se inscribe. El tema del intelecto agente es algo más que una mera pieza teórica: es el planteamiento trascendental del tema del inteligible, que se lleva a cabo negando en absoluto la pertinencia al respecto de una *kínesis*. Paralelamente, el *intellectus agens* no es una subjetividad como método, ya que el inteligible en acto tampoco es lo último de un proceso, su resultado; porque si lo fuera habría un camino hacia él, ignoto en cuanto que antecede al objeto entendido.

El inteligible depende radical y unitariamente de una instancia última, y el intelecto agente es la puesta en conexión de aquél con esta instancia, constituyéndolo así justamente como inteligible en acto. El intelecto agente es el acto correspondiente al inteligible, el acto de los inteligibles en acto; a los que pone en conexión –he aquí todo su «hacer»– con la instancia última, anhipotética, que es el ser.

[24] Cfr. *Summa theologiae* I, 87 c.

Por consiguiente, el ser se considera acto del inteligible de una manera estrictamente no metódica: porque el ser es comunicativo *ex-se*. Ser en participio es 'siendo'. 'Siendo' no significa determinación *in-se*, sino comunicación participada *ex-se*. La conexión con el 'siendo' del ser es aquello que precisa el inteligible para ser en acto. Lo inteligible se constituye como tal en tanto que el *lumen intellectus* lo conecta con el ser, lo deriva como siendo, viniendo de lo anhipotético, que es el *esse* como acto. Solamente si el *esse* como acto se comunica al inteligible, éste aparece como tal; pero su aparecer presupone el *lumen* conexivo. Sin el carácter *a priori* o anhipotético del *esse*, el inteligible no se podría constituir como tal, o sea, *essendo ex esse*. En suma, el inteligible, en su mismo carácter de inteligible, se constituye por su conexión con el acto de ser.

De este modo la verdad pertenece al ser, siendo uno de los trascendentales. La verdad, alguno de cuyos sentidos ya hemos distinguido aquí, es también previa al plano de la manifestación del ser y, en este sentido, causada desde el *ex* radical del acto de ser –*esse rei*–. Este anteceder de la verdad a la manifestación ha de ser entendido como una conexión remitida a la comunicación de la fundamentalidad del *esse*. A su vez, la *prioridad* trascendental –fundamento de la comunicación con respecto a la cual cabe la misma verdad– no puede entenderse como un carácter metódico unilateralmente progrediente del sujeto. El sujeto no es fundamento; la libertad no es de orden causal. La discrepancia con Kant en este punto es drástica y radical.

Para Sto. Tomás el acto y su actuosidad no tienen nada que ver con una reserva ante la acción de pensar; y, por lo tanto, no exigen tránsito alguno: hay que admitir pues, que el inteligible, en la imagen, es el inteligible en potencia. La conexión iluminante del inteligible no lo fabrica sino que lo remite a la fructuosidad misma del ser. Por ello, el acto y su actuosidad –el *esse* y su *essendo*, su comunicación– no son metódicos. La actuosidad del acto hay que verla no como un proceso hacia un término, sino como la fecundidad misma emergente según una insistencia afirmativa asegurada desde el carácter primordial del acto.

El inteligible ha de ser remitido a un *prius*, pero de ninguna manera a un sistema. Espinosa representa en la historia de la filosofía el intento de pensar ese *prius* desde la noción de totalidad sistemática. La consideración unitaria de la totalidad, en Espinosa, recibe el nombre de *natura*. Su metafísica, en la que la noción de todo es la prevalente, podría ser denominada entonces naturalista. Esta metafísica es insuficiente: la noción de todo no es consumativa pues le falta, justamente, la funda-

mentalidad. La radicalidad de lo anhipotético nunca se halla en la noción de todo; el cual, de ningún modo, puede ser el *prius* fundamental.

El conocimiento humano es irrestricto y, en la misma medida en que lo es, hay que afirmar que no concluye en la noción de todo (concluir no como conexión remitente, sino como finalización, como término). Cualquier noción de todo, siempre deja algo fuera; generalmente al cognoscente, pero también al fundamento. Un conocimiento totalizado es algo limitado por esa misma totalidad y, en su raíz, anulado; pues el conocimiento no puede ir a totalizarse, y, no siendo ése su destino, antes de arrancar se inhibiría.

Dentro del tomismo, el que la totalidad no es la última palabra en el conocimiento encuentra, a nivel de objeto, su justificación en la teoría de la abstracción, y en la diferencia entre abstracción total y formal. La abstracción total es la que acontece por la línea de la extensionalidad, y con ella se constituyen las nociones generales. Por abstracción total de las nociones de gato, perro, etc., obtenemos la noción de animal, noción genérica. La abstracción formal, en cambio, no es extensiva, sino intensiva, profundizadora; destacando lo que en la noción hay de más formal y profundo, menos material o indeterminado, menos potencial.

Paralelamente, la noción de ente tiene dos sentidos, según sea el resoltado de una abstracción formal o total. El ente como noción abstraída según la abstracción total es el más vacío y general de todos los conceptos y, por lo tanto, el más imperfecto. El ente, considerado según la abstracción formal en cambio, es *id quod habet esse*, una remisión al ser. En cuanto remisión al ser el ente renuncia a constituirse de manera terminal como concepto, y excluye así que concebir sea la manera más adecuada de pensarlo. Esta consideración de la radicalidad nos abre el ente a la trascendencia, nos remite al *esse*.

Por otro lado, considerando el orden de la abstracción total, las generalidades que se consiguen entrañan un juego entre las indeterminaciones y las determinaciones correspondientes a aquéllas. Este juego no se detiene en sentido estricto; o, si se quiere, la tesis aristotélica de que existen géneros supremos no es cierta: siempre existe la posibilidad de generalizar más. La generalización es un proceso al infinito: siempre cabe encontrar una noción más general. Nuestro entendimiento, ni siquiera en la línea de la abstracción total, termina en la totalidad objetiva absoluta.

Nuestro conocimiento objetivo exige la remisión al ser según la línea de lo inteligible implícito, por la cual llegamos a que no hay conocimiento objetivo terminativo del *esse*. A una constatación similar lleva la consideración del sujeto cognos-

cente. La tesis aristotélico-tomista pertinente al respecto, y que ya hemos citado aquí, es tajante, taxativa: *el intelecto en acto y el inteligible en acto son uno en acto*. Con esto se niega rotundamente que el uno sea de lo otro, o se reduzca a él, ni viceversa. No hay ningún paso, ningún tránsito entre ambos: son uno en acto, se encuentran en acto; ninguno de los dos excluye ni suplanta, sino que concurren. La conexión remitente es asistida por la comunicación *ex se* y, a su vez, asiste a ella como núcleo efusivo.

Veamos si somos capaces, al fin, de entender cómo el conocimiento es irrestricto en cuanto unidad en acto. Lo nuclear del conocimiento es asistencia efusiva, una en acto (noción de encuentro) con la asistencia comunicativa. En esta unidad, lo inteligible no se reduce a ser objeto del sujeto y el intelecto no se reduce tampoco a ser intelección de lo inteligido: en vez de tránsito, encuentro, unidad de acto. Y superabundante; porque, como tal unidad es el encuentro de comunicación y efusión, está dilatada desde el *esse* y hacia el sujeto (al que he denominado núcleo del saber).

Esta segunda dilatación significa que cabe además entender que se entiende. En la unidad en acto, lo inteligido no es la perfección por antonomasia del inteligir como acto. Por eso digo que este acto, conexión remitente, es nuclear, no se pierde en la efusión. No perderse significa, por lo pronto, alcanzarse en acto: entender que se entiende es un incremento nuclear del acto del conocimiento alcanzado por encima del encuentro. Esta es una de las dimensiones del carácter irrestricto del conocimiento: la infinita agilidad según la cual el entender transparece, o le es propio no agotarse en lo que entiende entendiéndolo. El entender se alcanza a sí mismo con prioridad respecto de lo inteligible en tanto que lo entiende: en tanto que lo entiende, el entender es alcanzado como acto. Entender es la estricta consideración de la *prioridad* del *esse* respecto de lo inteligible, en cuanto que dicha *prioridad* se corresponde con un alcanzarse antes de, o en vez de, terminar en el inteligible.

Justamente a este nivel conviene plantear el tema del sujeto. Mientras busquemos la comprensión del sujeto de tal manera que comporte que quien conoce, y en tanto que conoce, se enfrenta, transita o envuelve al objeto, hemos renunciado a alcanzar la subjetividad. Pero el planteamiento del tema es correcto si nos damos cuenta de que el conocimiento es irrestricto, alcanzándose en vez de terminar en el inteligible: pues entiende que entiende.

De este entender que entiende depende la conciencia; la cual, en rigor, no es abarcante (Kant) ni conciencia de *noema* (con intermediación de la *noesis*: Husserl), sino la asistencia del *lumen intellectus* a la unidad en acto con lo entendido.

Dicha asistencia es, antes que nada, presencia, haber: entender y entendido no excluidos entre sí, sino reducidos a mismidad; mismidad significa presencia, antecedencia que obtiene, haber[25]. En suma, el carácter irrestricto del conocimiento hay que cifrarlo, por lo pronto, en el nuclear alcanzarse en que su acto no se reduce a relación con el objeto. Paralelamente, objetivar es ob-tener; la antecedencia significa que dicha relación es superflua, que no hay que terminar en el objeto (*peras*: término, acabamiento; la praxis cognoscitiva no tiene *peras*, sino que posee el fin).

En atención al entender que entiende se puede decir que el conocimiento objetiva dependiendo del núcleo, que el inteligible asiste desde el ser, *ex se*, y de este modo el ser no queda, como trascendencia, inadvertido. Entender que se entiende, más que una vuelta a sí mismo, es la nuclearidad alcanzada, sin perjuicio de la efusión: una auténtica conservación donal, que permite hablar del sujeto como subsistencia. Todo entendimiento depende de una subsistencia, de una persona. Alcanzar el núcleo personal es distinto de la identidad originaria, que es exclusivamente divina.

Dicho esto podemos retomar el tema del objeto. ¿Qué quiere decir entender el inteligible? Sería una equivocación considerar al inteligible como una inmediación: no quedaría remitido al *esse*; pero sin la comunicatividad *ex se* el inteligible no se constituye como tal. Además, la inmediación es incompatible con depender del núcleo, pues la inmediación es terminativa. ¿Es posible escapar de la interpretación terminativa del objeto? ¿Hay en la filosofía tradicional alguna indicación al respecto?

Según Tomás de Aquino el verbo mental –el inteligible– es manifestativo y declarativo del *esse*: es el llamado tercer sentido de la verdad. Lo que el entendimiento tiene de asistencia, de palabra, de verbo, es el modo según el cual se logra –se obtiene– el tercer sentido de la verdad. La comunicación del ser, el inteligible hecho en acto por conexión remitente, es, objetivamente, la manifestación y declaración del ser. El tema del objeto es, pues, inseparable del tema del verbo mental. Y ¿cómo es la referencia del entender al verbo? Juan de Sto. Tomás lo expresa del siguiente modo: el entendimiento, respecto del verbo mental, lo forma y lo entiende. Juan de Santo Tomás, en fiel comentario al aquinate, dice: *el entendimiento, conociendo, forma el objeto que entiende, y, formándolo, lo entiende*[26]. El entendimiento forma el verbo; por tanto, queda excluida la inmediación. Asimismo, después de formarlo, lo entiende: he aquí evitada la terminalidad. Y esto es, justamente, la congruencia, la

[25] Polo utiliza aquí algunas descripciones del límite mental, pero sin mencionarlo (Nota del editor).

[26] *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, nº 13.

conmensuración de lo dinámico y lo nocional del entendimiento. La incongruencia es, precisamente, la no conmensuración, la desmesura de uno de los dos aspectos del conocimiento: lo nocional o el método.

Así pues, el tema del objeto es metódicamente el tema del verbo mental, la coimplicación del formar y el entender; la conmensurabilidad entre la noción y el modo de establecerla, según la cual el objeto no es terminativo. En la coactualidad del intelecto y lo entendido, en la operación cognoscitiva, encontramos la superación del esquema sujeto-objetualista de la modernidad, encontramos finalmente el entender, a mi juicio, omitido en la crítica kantiana.

APÉNDICE

A la vista de los logros obtenidos en esta exposición podemos ahora replantear la temática kantiana: ¿cuáles son los profundos motivos que dominan toda la *Crítica de la razón pura*? Anteriormente iniciamos la respuesta a esta pregunta; ahora, intentaremos puntualizar un poco más el tema.

La filosofía kantiana es una toma de postura frente a Espinosa, al que, en cierta manera, había venido a dar razón el mecanicismo físico, que se presentaba como un determinismo. El naturalismo espinosista es, para Kant, una clara pérdida de la condición propia del hombre, que es un agente libre. Por otro lado, en cambio, Kant está convencido de que la física de Newton es cierta.

Ante esta tesitura, la tarea de Kant consistirá en liberar al hombre de una necesidad que parece dominarlo todo y que imposibilita, por tanto, el deber ser, la moral; la cual pide, justamente, la posibilidad de hacer algo de acuerdo con una ley que no es física –determinista–, pues está regida por el principio de finalidad y no por el de causalidad. El procedimiento kantiano para este cometido consiste en limitar el alcance del determinismo: hay que poner límite a la física, al pensar determinista, para recuperar al hombre como ser libre y, por tanto, como agente moral.

¿Cómo liberamos al hombre de la necesidad que supone un mundo físico regido por leyes inexorables? La respuesta de Kant constituirá su famoso giro copernicano: liberándolo de estar inmerso en él. El hombre no es un ser abarcado por el espacio, pues éste sólo es la forma *a priori* de la intuición sensible externa, la condición que pone el hombre para representarse una multiplicidad fenoménica. El sujeto se sale así del espacio y funciona con respecto a lo que en él se encuentra,

como estableciendo reglas y leyes mediante categorías o conceptos, los cuales son funciones mentales que establecen conexiones y determinan la unidad de lo que en el espacio aparece. El sujeto ya no es meramente empírico, sino trascendental: se convierte en el legislador que establece, en tanto que conoce, la necesidad lógico-trascendental del mundo. El hombre no es un ente intramundano, pues lo intramundano es legislado por él, en cuanto que sujeto trascendental.

¿Podemos asegurar, después de este giro, que el sujeto trascendental ha eludido definitivamente la necesidad? La respuesta lamentablemente ha de ser negativa. El sujeto como legislador se proyecta en la necesidad, sigue ligado a ella; no padeciéndola, pero sí como su condición de posibilidad. La descosmologización del sujeto es aún insuficiente; pues el sujeto, aun no siendo intramundano, está adherido al mundo, ya que su índole trascendental tiene como contrapartida, en último término, el constituir necesariamente, desde sus formas *a priori*, la naturaleza física. Ahora bien, el establecimiento de la conciencia como generalidad constituyente, supone que el sujeto queda ligado a la objetividad; constituida necesariamente por él, pero sin que, por esa línea, aparezca la finalidad.

La victoria de Kant sobre el necesitarismo espinosista debe ser considerada entonces como pírrica. En rigor, el sujeto trascendental no es libre en tanto que es espontáneamente legislador y apriorísticamente receptor, pues el sujeto trascendental se proyecta en la necesidad, en la legalidad física, siendo ahora su punto de partida. La *Crítica de la razón pura* para el hombre, en tanto que ser libre y moral –y esto es a lo que Kant aspira–, es una frustración; y en sus resultados una declaración de agnosticismo. La *Crítica de la razón práctica* será la enunciación taxativa de que la auténtica realidad del sujeto es la libertad, la cual no puede encontrarse en su espontaneidad cognoscente. Kant negará, por tanto, que el sujeto trascendental –en cuanto constituyente y última condición *a priori* de la objetividad– sea real: la estricta consideración posicional del sujeto trascendental es la libertad, que ha de ser considerada como el *factum* de la razón práctica.

Capítulo VI
INTRODUCCIÓN A HEGEL[1]

1. Biografía intelectual de Hegel

La vida de Hegel va del 17 de agosto de 1770 al 14 de noviembre de 1831, año en que Hegel muere por una epidemia de cólera.

1.1. *La primera formación*

Había nacido en Stuttgart, y realizó sus primeros estudios en el instituto de su ciudad natal; estos estudios de adolescente están ocupados sobre todo por los clásicos: Hegel tenía gran afición a los griegos, a los que estudió brillantemente. Este es el primer poso de la formación de Hegel.

En segundo lugar recibe un estrato cristiano en su educación. Porque de Stuttgart pasó con una beca a estudiar, entre 1788 y 1793, en el seminario de Tubinga, llevado por pastores luteranos. Tubinga era también por aquél entonces un gran centro de estudios clásicos. Al principio los luteranos eran poco amigos de los estudios clásicos: recuerden ustedes el horror de Lutero a la filosofía; pero en Tubin-

[1] Recoge unas lecciones sobre Hegel impartidas durante el curso 1981-82 en la Universidad de Navarra. Fueron publicadas (con una presentación de J. A. García González, pp. 7-15) como un Cuaderno de *Anuario filosófico*, Serie Univeristaria nº 217, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, 119 pp.

ga hay ya otro espíritu: sigue siendo protestante, pero la razón, el conocimiento, no están ahora descalificados.

En Tubinga, Hegel coincidió con dos grandes personajes: Schelling y Hölderlin. Es una fase de delirante clasicismo, de un entusiasmo grandioso. Recuerden que estamos en pleno romanticismo, un romanticismo muy optimista. Los jóvenes románticos creen que tienen la posibilidad de conseguir una edad de oro, una última fase de la humanidad en sentido escatológico. Pero este excesivo entusiasmo da lugar también a grandes crisis. ¿Saben ustedes que Hölderlin, poco después de 1806, tuvo un ataque de locura? Schelling tenía en aquel entonces una idea fundamentalmente abarcadora, quería superar todo subjetivismo, todo egoísmo. Se trata de un entusiasmo juvenil, al que luego Hegel se refiere con palabras un poco tristes en la *Enciclopedia*, en el desarrollo de la teoría de las edades. En ese desencanto está retratado él mismo, su autoexperiencia. Dice que la juventud lo que quiere lo quiere ya, inmediatamente: tiene una intención de absoluto inmediato; en eso consiste la inmadurez, y al mismo tiempo lo ideal de la juventud. La juventud de Hegel es tremendamente idealista.

Hegel abandona el seminario en 1793. No ejerció nunca como pastor, fundamentalmente por un problema económico. Al acabar sus estudios de Tubinga se coloca como preceptor (1793-1800): da clases privadas para poder ganarse la vida. Son siete años, de los que pasa cuatro en Berna y tres en Frankfurt. El período de preceptor está caracterizado por las siguientes notas:

1. En primer lugar porque es un momento en el que Hegel tiene mucho tiempo y estudia; tiene además una gran capacidad de asimilación. Estudia fundamentalmente a Kant (hay una fase kantiana de su formación hacia 1794); estudia también a Fichte, y se da cuenta de la relación que hay entre ambos; y estudia además lo que va publicando Schelling. Hay también una fuerte influencia de Rousseau, uno de los grandes pilares de la formación de Hegel. Por otra parte está al tanto de los acontecimientos: la revolución francesa, el comienzo de Napoleón.
2. En segundo lugar influye en él una profunda meditación de la vida de Cristo; es ahora cuando Hegel profundiza en sus estudios teológicos hechos en Tubinga.
3. En tercer lugar, en el año 1795, tiene lugar lo que él llamará su *crisis hipocondríaca*. Esta crisis seguramente es una depresión, un fuerte *stress*, producido por escaseces, y por el entusiasmo característico de la juventud.

Berna, por otro lado, pone a Hegel en contacto con la burguesía. Hegel está humillado fuera de la universidad y, además, la burguesía le disgusta. Empieza entonces a olfatear lo que hay de malo en su época, lo que no puede estar de acuerdo con el ideal romántico. En Frankfurt, Hegel se da cuenta de la situación alemana: Alemania no es un estado, es una pluralidad de pequeños estados; y eso le produce una sensación de desaliento. Esa constitución política no está a la altura ni de la época ni su ideal. Por tanto, ni acepta la burguesía de Berna, ni los pequeños funcionarios de Frankfurt: la manera mediocre de conducir la política no le convence en absoluto.

Como se puede apreciar, Hegel tiene en estos momentos una acumulación de factores diversos tales como la influencia de Kant, la reflexión sobre la idea de Cristo, en un intento de captar lo que significa en último término Jesús, problemas psicológicos muy agudos en conexión con la captación de la insuficiencia de su época, etc.

La conciencia de ello, el tratar de dar una explicación a eso que le está pasando, le mueve a dictaminar que esta situación es la *soledad del individuo*. Esa es la enfermedad del alma, la enfermedad del espíritu. Pero estar sólo, sentirse en desacuerdo con lo que hay, con la época, es descubrir la individualidad. Hegel también se da cuenta, porque posee una mentalidad sintética, de otra cosa: que eso es completamente distinto del ideal clásico. De aquí viene su interpretación de Grecia como una fase histórica en la que no existe el individuo, en tanto que un griego pertenece a una colectividad armónica.

Todo su ideal clásico se tiñe en ese momento de un fuerte tinte político, y también antropológico. Indica que una nueva Grecia no se puede hacer, y lo que lo impide es la disgregación. Grecia fue una época feliz en que existía, como dice Hegel, la cosa común; y los individuos no sentían su yo, sino que comunicaban con la cosa común. Eran los que adquirían su propia conciencia por la participación en los asuntos de la *polis*. Los individuos no sentían entonces su yo, era una fase anterior al descubrimiento del yo.

Lo que precede se vincula con su meditación sobre Cristo. Hegel considera que Cristo es un fracaso, pues se queda sólo. Tiene dos escritos inéditos al respecto; aunque todo lo que escribe en esta época no se publica hasta nuestro siglo. Dilthey creyó que se debía estudiar más al Hegel juvenil, y propuso a uno de sus colaboradores, Nohl, que hiciera una edición de los escritos del joven Hegel (1911). Por tanto, los escritos hegelianos de juventud no se conocen hasta el siglo XX.

Como se puede apreciar, Hegel conecta todo: la filosofía, la religión, la Grecia clásica, Cristo, él mismo…; él descubriéndose en su desgraciada individualidad, como si hubiera despertado de la Hélade griega a un espíritu carente de sentido solidario, como es el caso tanto de los comerciantes de Berna como de los individuos autónomos alemanes.

Hegel se apasiona por la política. En esto se parece bastante a Platón. Hay una carta de Hegel a Schelling, de finales de este período, en que dice «lo que más tendríamos que hacer es política, esto es lo que más me va porque es el gran problema». Descubre entonces lo que él llama la bestia negra, la economía. Hay por esta época un comentario –que se ha perdido– a un libro de un economista inglés que se llama Stewart, de la línea liberal que fraguó en la escuela de Manchester.

Hegel está en posesión de una serie de cosas fragmentadas en su mente y que buscan la unidad. Es una mente en que luchan muchos contrapuestos: ¿qué puede ser la tradición judía?, y eso ¿qué tiene que ver con Grecia?, ¿qué me pasa a mí como cristiano?, ¿qué hace Kant?, ¿y los burgueses?, ¿y los franceses? Y yo soy un pobre hombre, pero ¿por qué soy un pobre hombre? Estoy solo, y por eso me descubro como un yo. ¿Qué ha pasado?

Hegel empieza a adquirir lo que podríamos llamar conciencia histórica. Y empieza a trabajar en una de las líneas teóricas que se están abriendo paso en su mente en este momento: ¿por qué Grecia decayó?, ¿qué ha pasado entre Grecia y nosotros, para que la situación en que nos encontramos sea tan rara, tan antihelénica, tal que puede haber un individuo, Hegel, que no puede darse en Grecia? Y es que en Grecia no hay individuo, no hay desgracia subjetiva; y si la hay, entonces Kant no va bien encaminado: porque en Kant hay demasiado sujeto y en Fichte todavía más. ¿Qué pasa aquí?

Si Hegel no hubiera tenido un corazón de vieja roca, como dice él, corazones que no se parten, que cogen este asunto tan complicadamente disgregado y lo transforman en un impulso, entonces naturalmente se hubiese transformado en un escéptico, o mejor dicho, en un relativista. Hubiera sucumbido; o se hubiera vuelto loco definitivamente, como le sucedió a Hölderlin. En este momento Hegel es una personalidad en ebullición.

En esa carta a Schelling en la que dice que el problema es fundamentalmente político añade: sí, pero el problema político hay que resolverlo con una filosofía, hay que hacer filosofía. Es curioso el paralelismo con Platón en este punto. Porque Platón también lo dice: que a él lo que le gustaba por encima de todo era la políti-

ca. Pero propiamente hablando, en su tiempo, no se podía hacer política, porque la situación de Atenas estaba tan destrozada después de los tiranos, y vigente aquella democracia de los sofistas, que la única solución era hacer filosofía[2].

1.2. *Jena y Nüremberg*

Schelling llama a Hegel a la universidad de Jena en 1800. Hegel acude allí como *privat-dozent*, pues no tiene cátedra. En Jena el gran filósofo alemán es Schelling: es el protagonista de la universidad y el amigo de Hegel, pues su ruptura no se produce hasta el año 1808. En este momento, aunque Hegel no está de acuerdo con Schelling, puede colaborar con él por varias razones: una es porque está aún en mayor desacuerdo con Fichte.

De la fase de Jena se conservan también unos escritos inéditos. Hay también otros textos de este periodo que Hegel sí publicó. Ambos están recogidos en la edición clásica de sus obras, por ejemplo la que apareció en 1927, la que conforman 16 tomos. El primer volumen empieza con un escrito publicado en Jena: *La diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, en el que ataca a Schelling muy fuertemente.

Además de esto, en Jena se publicaba una revista de filosofía, el *Anuario crítico de filosofía*, dirigida por Schelling. En ella colabora Hegel, y se ve cómo es casi un adjunto de Schelling; vive a su sombra porque no tiene otro remedio. Allí publica los preliminares de una obra que tendrá una influencia histórica muy importante: es la lógica de Jena, fechada en 1802.

De esta época también es un escrito no publicado, *El sistema de la moralidad*, obra que junto con el *fragmento de* 1800 recoge el pensamiento del período Berna-Frankfurt repensado; ambos serán publicados póstumamente. Estos escritos tienen ya una teoría de la economía, de la técnica, del maquinismo; y en ellos está pensada la cultura mecanicista del siglo XIX.

La obra más importante de este período es *La fenomenología del espíritu* escrita a finales de 1807. En esta obra Hegel ya está totalmente apartado de Schelling y trabajando en su propio sistema. Es la primera obra distintiva, no sólo respecto de Schelling, sino también respecto de Fichte.

[2] Recuérdese que en la *República* la filosofía y la política son lo mismo para Platón; en la *República* está toda la metafísica de Platón, y al mismo tiempo está toda su teoría del estado.

Si Hegel pudo estar en Jena no fue solamente porque le llamó Schelling, sino porque murió su padre y le dejó una pequeña herencia, con la que pudo mantenerse. En 1807 ya no tiene dinero y tiene que emigrar de Jena a Bamberg. Hegel está aquí dedicado a una febril escritura que tiene como resultado el *Prólogo* a la *Fenomenología del espíritu*, que es posterior a ese libro. Lo conforman 70 páginas grandiosas, escritas seguramente en una semana. En Bamberg dirige también un periódico, pues ésta es su manera de ganarse la vida. Se trata de un período de un año, en que después de ese gran estallido que es la *Fenomenología*, Hegel está dedicado a su actual oficio; un oficio que le permite estar al tanto de muchas cosas, de la actualidad de muchos lugares.

Con todo, es una fase de decaimiento, porque ha sido alejado de la filosofía. Aunque La *Fenomenología* empieza a cuajar, y revela que Hegel está a la altura de Fichte y Schelling, aún pasarán unos cuantos años antes de que su pensamiento triunfe. *La Fenomenología del espíritu* ha tenido una influencia histórica gigantesca. Hay muchas cosas que uno lee por ahí que ya están en la *Fenomenología*. Es una obra un poco curiosa, con un problema de estructura evidente: no está hecha de una vez. La *Fenomenología* tiene como dos partes. Hay estudios sobre la génesis y estructura de este libro, como el de Hippolite, que indaga el material que fue recogiendo Hegel en esa obra. Pero como no conservamos ese material, resulta un problema. De todas formas, está claro que no es una obra única[3].

Lo único que parece claro es que hay dos temas centrales en la *Fenomenología*, aparte de otra enorme cantidad de cosas metidas en ella. Hay dos preocupaciones centrales: por una parte, una especie de intento de llegar desde la sensación, desde la sensibilidad, a la razón; problema éste que Hegel no resuelve bien. Y por otro lado, una teoría de la autoconciencia, que está vinculada a una historiología. Aquí la historia para Hegel es la historia de la autoconciencia, la teoría de los modos de la conciencia, de los distintos tipos de conciencia; y esa historia empieza en Grecia. En esta obra Hegel da su primera solución sistemática al problema de cómo ha venido lo que ha venido después de Grecia: de por qué decayó Grecia, y cuál ha sido la historia de Europa después de Grecia.

Hegel se detiene bastante también en la crítica al moralismo kantiano; y hay también una reflexión sobre la conciencia ilustrada, que es una teoría de la Ilustra-

[3] Con todo, yo no estoy muy de acuerdo con esas reconstrucciones históricas.

ción muy curiosa, y con la que se abre ya a la solución propiamente hegeliana de esos problemas que ocupaban su cabeza.

Hegel nunca ha sido un escéptico o un relativista. Su viejo corazón de roca ha aguantado, y ahora está en condiciones de forjar la solución, la solución a los desgarramientos mencionados, que consiste en lo que él llama el *espíritu absoluto*. La primera formulación de la teoría del espíritu absoluto está al final de la *Fenomenología*, en su teoría del arte, de la religión y de la filosofía, que son las tres formas del espíritu absoluto.

En este siglo XX, no en el XIX (en el XIX se dio preferencia al período de Berlín), se vio la *Fenomenología* como la obra más valiosa de Hegel; entre otras cosas porque con esta obra se puede decir que Marx da un paso más allá de ella. Es, por otra parte, una obra bastante comprensible porque hay mucho contenido intuitivo, y por eso mismo es también una de las obras más accesibles. Es una obra de primera madurez, pero no la obra definitiva de Hegel.

Después de Jena y Bamberg, Hegel vive en Nüremberg entre 1808 y 1816: como profesor de un gimnasio, y desarrolla una gran actividad organizadora en ese instituto para lograr sacarlo adelante. Hegel contrae matrimonio en Nüremberg. Se casa en 1811 con una aristócrata, María Tucher, con la que tuvo dos hijos. La historia familiar de Hegel es divertida y trágica a la vez. Tiene importancia porque Hegel sacaba de su experiencia toda su filosofía. La teoría de la familia de Hegel es muy curiosa y bastante aceptable en muchos aspectos; no tanto en otros. Filosóficamente lo más importante de esta época es la publicación de «la gran lógica» cuya primera parte fue editada en 1812; la segunda, en 1813; y la tercera, en 1816.

Además de la *Ciencia de la lógica*, Hegel se dedica a repensar lo que podríamos llamar su filosofía general, es decir, repensar lo mismo que había hecho en el período de Jena, en el que la gran obra es la *Fenomenología*, que es historia espiritual de la conciencia, pero en el que también está la «lógica de Jena» y la tesis doctoral que leyó en esa ciudad, junto con una disertación en latín que se llamó *De orbitis planetarum*, con la cual Hegel atacó a Newton, y se metió en astronomía (y se equivocó).

Es conocida la anécdota que se cuenta de esa tesis. El tribunal le dijo: «esto que usted dice aquí no está de acuerdo con los hechos», a lo que Hegel respondió: «pues peor para los hechos». Esto es muy indicador de la actitud de Hegel hacia la ciencia. También es muy indicador el título que le pone a su obra de lógica *Ciencia de la lógica*. La lógica es la metafísica, la lógica es el saber absoluto; la lógica es pues el estudio de Dios, el proceso de Dios en sí.

Esa obra es monumental. Para mí la obra más grande de Hegel, la central, en la que Hegel repiensa, con el intento de presentarlo de forma sistemática, lo que había pensado ya en Jena. Esto tampoco lo publicó: son obras póstumas, publicadas en 1940 por Rosenkranz. Se trata de los famosos póstumos de Nüremberg, que se conocen como *propedéutica filosófica*: una preparación para la filosofía o una exposición, a nivel un poco simplificado, de la filosofía. Vienen a ser los precedentes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, obra posterior.

El período de Nuremberg lo podemos considerar como una especie de relanzamiento. Es un período largo, son ocho años, y Hegel ya está maduro, tiene un bagaje de conocimientos enorme, y la preocupación sistemática empieza a hacerse muy presente. Tiene ya el criterio, ha logrado el criterio con el que va a hacer su propia filosofía, la que le va a distinguir de Fichte y Schelling.

Fichte muere en 1814 mientras Hegel está en Nüremberg. Por otra parte, durante su estancia en Nüremberg el mundo cambia de signo con la derrota de Napoleón y la aparición de la contrarrevolución. Sin embargo, Hegel mantiene su preocupación política: no está alejado de ella, y empieza a pensar si puede hacerse algo diferente de lo que prometía la Revolución Francesa. Alguien ha señalado que Hegel chaquetea en este momento, que se pasa de bando, que intenta un nuevo modelo político apto para una nueva situación[4].

Hegel tiene una serie de aforismos que están recogidos por Hoffmeister. Hay un aforismo de Hegel que dice: «no puedes ser tú mejor que tu tiempo, en el mejor de los casos estarás a su altura». En este aforismo tal vez se registre la idea del chaqueteo, pero no es este el único aforismo. Hay otros acerca del tiempo, en que Hegel no dice esto, sino que «uno puede ser superior a su tiempo, si lo eleva a concepto». Aquí tenemos el asunto de la *elevación a concepto*.

Podríamos decir que en este periodo Hegel es menos fogoso, más metido en la filosofía, sin por ello dejar la política; pero más centrado en sacar adelante un sistema total del saber. Yo creo que son rasgos que ya se notan claramente en la fase de Nüremberg, y que tienen ese magnífico resultado que es la *Ciencia de la lógica*, obra realmente sorprendente, genial.

[4] Hegel ha sido muy difamado por ello, se le ha considerado un oportunista. Oportunista también en su filosofía: ha pensado *ad hoc*, ha pensado para el tiempo.

1.3. *Heidelberg y Berlín*

En 1816 Hegel es llamado a Heidelberg como profesor universitario. Este período es corto: son dos años (del 16 de octubre de 1816 al 16 de octubre de 1818), y luego es llamado como catedrático a Berlín.

En Heidelberg publica fundamentalmente la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La primera edición es de 1817. Es algo así como un manual de su propia filosofía, en que están compendiadas, digámoslo así, las tres partes de la filosofía de Hegel que son la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.

Yo no suelo recomendar que se lea la *Enciclopedia* si se quiere entender a Hegel, porque es un poco fácil: no me parece que se deba entrar en Hegel por ahí, si se quiere estudiar a fondo a Hegel. La *Enciclopedia* es un compendio que no sirve para estudiar a fondo su pensamiento. ¿Por qué no se debe empezar por ahí? Porque Hegel no es resumible. En definitiva, este esfuerzo didáctico de poner toda su obra, todo su pensamiento, encerrado en un volumen es un poco engañador. La filosofía de Hegel tiene muchas más revueltas que las que aparecen en la *Enciclopedia*; por eso la *Enciclopedia* fue mejorada posteriormente. Esta primera edición de 1817 consta de 477 parágrafos; como es un resumen, está hecho en pequeños fragmentos. Hay tres secciones, sus correspondientes capítulos y éstos divididos en parágrafos. Cada uno de los parágrafos desarrolla una noción. La propuesta no es demasiado hegeliana, porque Hegel no es un filósofo de la definición; Hegel no es un filósofo del parágrafo, sino que es el filósofo de la totalidad, de la frase especulativa. La frase especulativa es una frase entera, es todo dicho de una vez. En consecuencia, decir las cosas por partes produce una falsa impresión de sinopsis que no es algo profundamente hegeliano.

La *Enciclopedia* fue retocada por Hegel dándose cuenta de que era demasiado escasa, de que no se adaptaba bien a su pensamiento. Fue retocada en dos ocasiones durante la vida de Hegel: en 1827 y 1830. Hay, pues, tres ediciones de ella en vida de Hegel. La diferencia entre las posteriores y la primera está, ante todo, en que aumenta los parágrafos (100 parágrafos más: en vez de 477 son 577), a los que añade como colofón el pasaje de Aristóteles en que habla de la *noesis noeseos,* y también algunas notas. Estas notas son observaciones laterales, o aclaraciones; y son seguramente lo más valioso de la *Enciclopedia*. En 1833, muerto Hegel, aparece una nueva edición hecha por sus discípulos, en la que los éstos aumentan las notas, los desarrollos, de cada uno de los párrafos. Con lo cual estas ediciones tienen algún valor aña-

dido más. En definitiva, las más amplias que nos han quedado son las que se editan en 1830 y 1833. Están un poco más logradas, pero se nota que Hegel nunca estuvo muy satisfecho de ellas, nunca pensó que exponer su filosofía así fuese adecuado.

Hay otra cosa interesante en el período de Heidelberg, y es un estudio político: el estudio de unos debates parlamentarios celebrados al día siguiente del Congreso de Viena. Hegel publica en el *Anuario literario* (revista que se editaba en Heidelberg) un comentario del sentido de esos debates. Ahí esta preludiada su gran teoría política que seguramente estaba ya comenzando a escribir en esos años, y que publicará más tarde, en el período de Berlín.

Éste se extiende a partir de 1818, y es el último período de la vida de Hegel, interrumpida de una manera un poco prematura por su muerte a los 61 años. Estaba sumamente lúcido, y seguía teniendo una capacidad constructiva grande. De modo que podemos decir que Hegel no acabó su filosofía, sino que fue truncada por la muerte. En Berlín ocupó la cátedra de Fichte. Éste había enseñado antes en esa ciudad, pero ahora Hegel es el indiscutido. El período de Berlín es el período glorioso de Hegel: es el gran maestro, el máximo filósofo alemán. Es aquí donde aparece la fase conclusiva de su filosofía (aunque no se puede decir que en definitiva sea su último período, puesto que su muerte le sorprendió en pleno trabajo).

Puede decirse que el período de Berlín es una reconsideración de la *Fenomenología del Espíritu*. Los temas ya aparecidos en la *Fenomenología* son vueltos a pensar, lo cual quiere decir que son pensados con mayor extensión: son reconsiderados (en gran parte); son replanteados, con modificación de planteamientos. Pero al mismo tiempo no son pensados en una unidad entera, sino que esa recomposición se hace por partes.

En este momento Hegel ya tiene muchos discípulos, y éstos le toman cuidadosamente apuntes. Pues las consecuencias de esas notas son las lecciones, no publicadas por Hegel y en parte póstumas también. Tuvo buenos discípulos y éstos le preguntaban muchas cosas a las que Hegel no siempre sabía cómo responder. Eran alumnos listos, y además tan fervientes hegelianos que se habían colado por él, pues intentaban resolver problemas que hay en la filosofía de Hegel, aunque con poco éxito, que ni el maestro acababa de solucionar. Algunas cosas de las que dijo a los discípulos, sobre todo al final de su vida, son muy interesantes, pero otras veces se abstiene y calla.

Con todo, hay una gran obra en la que se desarrollan muchos temas de la *Fenomenología*, que ahora se transforma ya en «Filosofía del espíritu». Esa gran obra

de Hegel es la *Filosofía del derecho* que se publica en 1821. Tiene un prólogo colosal, como el de la *Fenomenología*, donde aparece el asunto de que «lo real es racional y lo racional es real». Un prólogo que está fechado y firmado por él, en 1820. De manera que, de acuerdo con la costumbre de Hegel de redactar los prólogos después de la obra (una costumbre muy buena por otro lado), se debe de pensar que Hegel había empezado a redactar la *Filosofía del derecho* tiempo antes.

La *Filosofía del derecho* es una obra en la que ya el ritmo triádico de la dialéctica es muy claro. Y está dividida consecuentemente en tres partes, lo mismo que lo están en definitiva la *Ciencia de la lógica* y *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Esta especie de afición de Hegel al número tres (que es la misma estructura de su dialéctica) se debe seguramente también al trasfondo trinitario que tiene todo el pensamiento de Hegel, porque Hegel es un teólogo: herético, pero teólogo. La elaboración filosófica más importante, al menos por su tamaño si no por su profundidad[5], el sistema más grande y más completo de toda la filosofía moderna es un tratado de teología.

Las tres partes de la *Filosofía del derecho* son la familia, la sociedad civil y el Estado. Primer momento, segundo momento y síntesis, con terminología de Fichte. La familia es el momento de la inmediación; la negación primera y simple es la sociedad; y la absorción conceptual de esos dos momentos es el Estado.

Esta obra ha tenido una influencia enorme en filosofía del derecho y en sociología. La teoría de la sociedad civil es muy importante, y fue la primera obra criticada por Marx. Éste escribió dos críticas a la *Filosofía del derecho* de Hegel: una corta (de unas 20 páginas) y otra un poco mayor (unas 100 páginas). La crítica de Marx a Hegel es irónica, y va dirigida a la descalificación del Estado como solución a los problemas sociales, puesto que en Hegel el Estado aparece como solución, pues es la síntesis, el momento de la verdad.

Las dos críticas (la grande hecha en clave claramente atea) son una descalificación de esa especie de sublimación que inexorablemente lleva consigo la consideración del Estado como algo absolutamente universal y conceptual. Eso quiere decir que como el Estado está constituido por funcionarios, éstos tienen que estar identificados con el ideal del Estado. El Estado de Hegel es una cosa fantasmagórica, no una solución real. El Estado es el Absoluto en la *Filosofía del Derecho*; y está forma-

[5] Me parece que Leibniz es más potente que Hegel, aunque no escribió un sistema completo.

do por el rey, los ministros… todo el organismo administrativo. Todo esto está impregnado para Hegel de derecho: el derecho del Estado. Toda la filosofía política que se hace en el siglo XIX está inspirada aquí. Es como si el gobernante se transformase en ley, se identificara con ella; dejara de lado intereses pequeños, particulares, y se identificara con el bien público. Es una transposición moderna del ideal griego. Recuerden el clasicismo, la visión ilusionada e idealizada de lo que es la *polis* griega, con la desaparición de la subjetividad particular. El individuo es el ciudadano en Grecia; ahora en la *Filosofía del Derecho*, eso lo realiza el funcionario. El hombre de la calle, en cambio, es el momento negativo, el momento no conciliado. Por tanto, el momento de la particularidad. Eso quiere decir que es puro individuo, ajeno a lo común.

La idea bajo la que esta obra fue escrita por Hegel en gran parte es no sólo la situación y necesidad de adaptar ese viejo modelo griego de la *polis* a la situación de un Estado moderno, es decir, para ofrecer un ideal a la restauración del absolutismo en Europa. Es también la propuesta para hacer de Alemania un Estado[6]. La *Filosofía del derecho*, del que se sirvió la derecha hegeliana[7], es aborrecido por la izquierda hegeliana. Tan aborrecido como lo es por la crítica de Marx, pero por un motivo más importante aún que el que alienta la crítica marxista[8].

Como se ha indicado, Hegel escribió la *Filosofía del derecho* no sólo para dar un ideal político a la restauración, sino porque creyó que era posible completar el economicismo. Hegel leyó un libro de David Ricardo[9]. La bestia negra de Hegel, la economía, no va a arrastrar a la humanidad, porque no puede absorber todas las energías humanas. Así aplica Hegel la conclusión de Ricardo. Por tanto, queda energía

[6] Es como si Hegel hubiese sido el consejero de Bismarck. Antes de Bismarck el primero que organiza la sociedad prusiana es un señor llamado Karl von Stein; pues Von Stein es un hegeliano. El segundo *Reich* alemán propuesto por Bismarck en el 71, es decir, 50 años después de la publicación de la *Filosofía del derecho*, en cierto modo es una realización de la *Filosofía del derecho*.

[7] Es seguramente el libro favorito de la derecha hegeliana; el que ella mejor entiende; o incluso a partir del cual se forma la derecha hegeliana.

[8] Marx sacó de Hegel su teoría de la alienación. Dice que el Estado es una alienación que depende de otra más radical, la alienación económica. Marx cuando leyó la *Filosofía del derecho* tenía 24 años: nace en 1818 y la lee en el 1842 (en el 43 publica las críticas).

[9] Ricardo es un economista un poco heterodoxo y afín a la escuela de Manchester. Éste publicó en 1817 una obra muy importante, *Principios de economía política y tributación*, en la que viene a decir que la economía, la ciencia de la economía lanzada por Adam Smith, descansa sobre la base del binomio capital-mercado, y que su dinámica es limitada porque el mercado se satura, e impone así una limitación inexorable a la actividad económica.

libre para la política; y ésa es la diferencia que hay entre la sociedad civil y el estado. La sociedad civil es la economía: el *homo economicus*. Si el hombre no se agota en ser *homo economicus*, y no puede agotarse porque la economía es limitada, ya que no puede pasarse de cierta tasa de capitalización porque el mercado no la absorbe, entonces no toda energía humana se vierte sobre la economía.

Lo que precede es lo que ha sospechado la teoría económica posterior, y algo que los manchesterianos no comparten, a saber, que la economía puede progresar indefinidamente. Eso los economistas ingleses no lo conciben porque el mercado es limitado, aunque pueda alcanzarse algún mercado nuevo. El mercado para un economista clásico es el factor de control, de información, del capitalista. Si es limitado, entonces le queda energía libre al hombre. El hombre no es sólo hombre económico. Por tanto, puede ser también hombre político. Ser hombre político es más noble que ser hombre económico. Esto es lo que hace posible estructurar la *Filosofía del derecho* tal y como la estructura Hegel.

Cuando Marx lee la *Filosofía del derecho* no tenía conocimientos de economía, y no se dio cuenta de que la sociedad civil es la sociedad económica. Pienso que Marx se dio cuenta más tarde, en 1845, cuando tomó contacto con los socialistas. Considero asimismo que ésta es la razón fundamental por la que este libro produce rechazo en los marxistas, pues lo consideran la obra más necia de Hegel, la más tradicionalista, la obra de un Hegel inadmisible y lamentable. Por eso, la *Filosofía del derecho* no la verán citada en ninguna exposición de Hegel que haga un marxista; y, sin embargo, es una obra de una importancia enorme.

Las obras póstumas de Hegel, editadas siguiendo sus cursos de Berlín, son las siguientes: *Filosofía de la Historia*, *Estética*, *Filosofía de la Religión*, *Las pruebas de la existencia de Dios*, *Historia de la Filosofía*. Como se puede apreciar, los títulos bastan para notar que en la *Filosofía de la historia* hay una reconsideración de la *Fenomenología del espíritu*. La *Estética*, la *Filosofía de la religión* y la *Historia de la filosofía* son las tres maneras de reconsiderar otra vez el espíritu absoluto. Es muy importante el *Prólogo* a la *Filosofía de la historia*, que se titula «La razón en la historia». Es uno de los grandes prólogos[10] junto al de la *Fenomenología* y al de la *Filosofía del derecho*.

Cuando Hegel murió, estaba trabajando en una refundición de la *Fenomenología del espíritu*. Lo último que se conoce de él son unos 20 folios para una nue-

[10] Para mí el más bello de todos.

va edición de la *Fenomenología*. Con esto tenemos un muestrario breve de la vida y obras de Hegel; rápido, pero en el que pueden verse ya algunas cosas que son decisivas para entender a Hegel como pensador.

2. Interpretaciones del pensamiento hegeliano

Se ha indicado que en el siglo XIX, en los ambientes no marxistas, se considera que el Hegel máximo es el de Berlín, y la *Enciclopedia* su gran libro básico. O que el Hegel maduro, el que ha hecho época, el que ha revolucionado la filosofía, es el Hegel berlinés. En el siglo XX, en cambio, se presta mucha más atención a la *Fenomenología*, y el período de Berlín se ha rechazado por varias razones.

Primero porque los marxistas no lo aceptan, dado que ahí Hegel aparece como demasiado idealista y, además, unido con la restauración: un tradicionalista. Para ellos, el Hegel verdadero es el efervescente, el revolucionario, el que cree en la Revolución Francesa. El Hegel de Berlín es demasiado filosófico. Segundo, porque los existencialistas prefieren la *Fenomenología del espíritu*, ya que ahí Hegel es joven y en esa obra resuenan sus dramas y disgregaciones personales. Es una filosofía en estado gaseoso, que tiene una estructura problemática. En todo ello quieren encontrar unas coyunturas asimilables a nuestra situación espiritual, tal como los existencialistas la vivieron. No tiene nada de extraño, pues, que la visión de Hegel haya cambiado con la historia, y que se piense que el gran Hegel es el Hegel de Jena. Es evidente que Sartre no entiende la *Ciencia de la lógica*. Pero, en cambio, entendió la *Fenomenología*. *L'être et le néant* es una obra hecha a partir de dos o tres frases de la lógica de Jena[11]. En suma, ha habido unos cambios en la manera de apreciar a Hegel. El que se ha leído en los años 1950 ha sido el de Jena; el que se leía en el siglo XIX es el de Berlín.

2.1. *Jena frente a Berlín*

Según lo indicado se puede preguntar si hay dos Hegel. ¿Hay uno en que sobre la mecánica del pensamiento se ha impuesto la vida, y otro en el que ha hecho un sis-

[11] Por eso en Sartre no hay nada nuevo, no hay más que tres o cuatro cosas de Hegel. Se trata de un plagio realmente asombroso, por lo menos en *L´être et le néant*, que es su obra más importante.

tema teórico que se acepta entero o hay que salirse de él? Paralelamente, ¿la *Fenomenología del espíritu* permite entrar por partes; permite un desguace, por decirlo así?

En rigor todos los intérpretes han desguazado a Hegel. Esta es la gran tragedia del posthegelianismo: que nunca se ha aceptado su pensamiento entero, salvo por sus discípulos más inmediatos. Incluso algunos se han atrevido a entrar por partes en el Hegel de Berlín. Unos toman la *Filosofía de la historia*; otros, la *Filosofía del derecho*. Pero nadie coge al Hegel entero. El problema que planteamos de acuerdo con este cambio de preferencias es si hay dos Hegel.

Asunto todavía más complicado es la propuesta hermenéutica de Dilthey, a saber, es imposible que Hegel no tenga un desarrollo intelectual, una biografía diacrónica. Como Hegel publica bastante tarde y tiene otros manuscritos inéditos, habrá que ir a todos los textos para reconstruir la historia espiritual de Hegel; y eso hay que hacerlo especialmente desde la juventud. El descubrimiento de los escritos juveniles ha sido uno de los factores de minusvaloración de la época de Berlín, porque son antecedentes más bien de Jena que de la filosofía de Berlín.

Primera cuestión: ¿hay dos Hegel?, ¿Hegel cambia su filosofía? ¿La filosofía del último Hegel, en vez de ser una filosofía culminar, es una decadencia respecto de la esperanza que alienta la *Fenomenología del espíritu*? ¿Hegel es un fracasado? Éste es el problema. Estamos distinguiendo dos posicionamientos. Primera posición: Hegel como filósofo definitivo es el Hegel de Berlín, todo lo otro es una preparación. Segunda posición: el auténtico Hegel es el juvenil, culminado en la *Fenomenología*; el período de Berlín está por debajo. Hay explicaciones de hegelianos que dan pie a esta segunda interpretación[12].

Nos preguntamos si en Hegel hay una decadencia, una conciencia de fracaso; o si Hegel es un autor cuyo intento de una filosofía sistemática, en que se encontrara todo, que lo encerrara todo, es decir, cuyo intento de un saber absoluto, fue finalmente frustrado; o si hay motivos para pensar en ello, ya que Hegel era lo suficientemente lúcido como para poder enfrentarse con su propia filosofía. ¿El período de Berlín constituye un fracaso, o el período de Berlín es un momento culminar (en el preciso sentido que culminar tiene en Hegel)? Hegel murió con la idea de que había ganado el saber absoluto[13]. Dice Hegel hacia el final de la *Filosofía de la histo-*

[12] Como digo, en el siglo XIX es casi general dirigir la vista hacia el período de Berlín, en cambio en nuestros días la atención se dirige hacia la *Fenomenología del espíritu*.

[13] Acabó su vida porque la muerte de Hegel es un poco accidental, fue debida a una epidemia.

ria: «La filosofía llega siempre tarde, cuando la filosofía pinta contornos grises, una forma de vida ha envejecido, y ésta no puede ser rejuvenecida: con aquellos grises sólo llega a ser conocida. El ave de Minerva levanta el vuelo a la caída de la noche».

Es un texto muy célebre: «la filosofía llega siempre tarde», tiene carácter crepuscular: la filosofía no es la aurora. Esto sobre todo hay que aplicarlo a su propia filosofía; aunque seguramente Hegel considera que es un carácter común a todas las formas históricas de filosofía. «La filosofía llega siempre tarde», es decir, pinta una forma de vida, y esa forma de vida que pinta con tonos grises (en el sentido de que no por pintarla le da nueva vida), sólo la conoce, no la rejuvenece. La filosofía no rejuvenece una época, una forma de vida. Aquí está el punto de vista historiológico de Hegel, es decir, el intento hegeliano de hacer una historiología.

Formas de vida: los pueblos, las culturas, las épocas… podríamos decir. Todo eso que es vida, está vivo y después llega a ser conocido; y ese momento de madurez, que es la filosofía, versa entonces sobre lo que ya ha sucedido; y por el hecho de que sea conocido, no por eso se le devuelve su juventud. Es el significado de esa maravillosa metáfora: el ave de Minerva, la lechuza, la sabiduría[14]. El ave de Minerva es el símbolo de la sabiduría: los ojos grandes, que lo ven todo.

2.2. *El ave de Minerva levanta el vuelo al atardecer*

Hegel aquí es solemne. ¿Qué quiere decir esto: «El ave de Minerva levanta el vuelo a la caída de la noche»? Es evidente que lo directo ya lo sabemos, ya se ve; pero debemos o podemos analizar un poco más este texto, que tiene otros bastante paralelos[15].

La filosofía es lo último que acontece. ¿Por qué es lo último? Porque la filosofía presupone aquello sobre lo que filosofa vuela. El elevar algo a saber presupone que ese algo ha acontecido, sobre todo si se trata de un proceso. El conocimiento de un proceso solamente se puede dar si el proceso ha tenido lugar. De manera que en términos de estricto saber histórico (en cuanto que la filosofía es conciencia de una época, es una época elevada a su propia conciencia), la filosofía vuelve sobre la

[14] Imagen que incluso está recogida en el icono de una editorial española, la *Revista de occidente*.

[15] No es el único sitio donde Hegel dice una cosa parecida, donde expresa ese convencimiento y al mismo tiempo esa experiencia.

época, y al conocer la época conoce lo que ha sido. Pero conocer lo que ha sido viene después, llega tarde («la filosofía llega siempre tarde»). De manera que si la filosofía que se propone es la última de todas, y lo es porque es todas a su vez (no es solamente el saber de una época, sino que es como el Partenón: la reunión de todas las filosofías, que es lo que pretende Hegel, incluyendo la suya también), entonces ya no hay más.

Si hemos llegado al saber absoluto, ¿qué viene después? Después del saber absoluto ya no hay nada; es decir, en el saber absoluto, en la filosofía por antonomasia, en la filosofía *qua* filosofía, es decir, en la filosofía que es sabiduría ya, en la que ya no puede ser seguida por otra filosofía, entonces no solamente tiene lugar eso de que la filosofía llega siempre tarde respecto de una época, sino que esa filosofía es lo último en absoluto: esa filosofía es el final, más allá de lo cual no hay nada. Es evidente que aquí hay un tono grandilocuente. Es manifiesto a cualquier lector[16] que estas páginas de Hegel, páginas ya muy maduras, de los años posteriores a 1820, son declaraciones hechas en público[17], y es evidente que las palabras de Hegel eran algo decisivo para los oyentes. «La filosofía llega siempre tarde»; ya no hay más. Hay nostalgia aquí, y aún más: un sentimiento de decrepitud. Es pues una sensación de vejez[18], la filosofía es la vejez.

Platón decía que filosofar es estremecedor. Para él, ¿qué es filosofar? Es pensar en la muerte, practicar la muerte. Los que han encontrado la verdadera filosofía están en cierto modo muertos; si han tenido la suerte de encontrar la auténtica filosofía están muertos. Filosofar es haber dejado atrás la vida con sus afanes, con sus inquietudes, con su movilidad, con su brillo (aunque, naturalmente, se trate de un brillo que no es definitivo, que sigue para adelante; y por eso es todavía un intento, es todavía esperanza).

En la filosofía está la paz. La filosofía ya no se inquieta. La filosofía es la gran conciliación: el saber es uno, es el todo, la verdad. En el todo ya no hay agitaciones, en el todo reina la paz (lo que Hegel llama *ruhe*). Es la paz de la idea, dice Hegel al final de la *Ciencia de la lógica*. La filosofía es la idea absoluta, y eso es el saber ab-

[16] Eso ha sido leído, comentado y glosado sobre todo a nivel de ensayo de divulgación.

[17] Hay que tener en cuenta que Hegel por aquel entonces era considerado como un sabio, como un oráculo.

[18] En Tubinga a Hegel le llamaban «el viejo», ese era su mote. Era el solemne, el lleno de cavilación, de la seriedad del saber. Siempre fue serio; tenía sus momentos de guasa, pero era un hombre fundamentalmente serio.

soluto de lo absoluto. La idea absoluta es paz. En cambio el proceso, lo que está en desarrollo, es *unruhe*, con «un-» privativo: inquietud, falta de paz. El proceso es intranquilidad, negatividad, no estar de acuerdo consigo, desgarramiento. Sin embargo, la filosofía es acuerdo consigo mismo, es identidad, es paz.

La filosofía ha dejado atrás todo, y si es la última ha dejado atrás definitivamente toda agitación, todo proceso, y después de ella ya no viene nada más. ¿Qué es esto? Es un sentido de decadencia, de ultimidad, como el sonido de un reloj a medianoche[19]. En la filosofía está todo en ese grado de madurez que es el saberse, puesto que la filosofía es lo último, es la época en su quintaesencia. Lo que la época es en su acontecer, no es todavía definitivamente lo que la época es; quien declara su ser, su realidad auténtica, es el saber absoluto: así es el idealismo absoluto. La filosofía viene después de la época, porque en la filosofía la época no es agitación; en la agitación todavía no está el ser de verdad; donde está la realidad es en el saber. Por lo tanto hay que decir en definitiva que ese carácter crepuscular del saber es también el carácter último de la realidad. Ya no hay nada más por saber si se trata del saber absoluto; pero tampoco hay nada más por ser, si se trata del saber absoluto, puesto que en él está la realidad: «lo real es lo racional y lo racional es lo real», no hay más. Hemos elevado la experiencia a concepto, al espíritu absoluto, y ya no hay más.

Los discípulos de Hegel en 1830 eran muy hegelianos, y algunos de ellos muy listos. Una vez le preguntaron: «Maestro, después de su filosofía, ¿qué?, ¿qué puede venir, si su filosofía lo es todo? Maestro ¿qué viene después de usted, si usted es el saber absoluto? (ya se entiende que Hegel nunca pretendió que él, como hombre, fuera el saber absoluto, eso no se le ocurre a nadie). ¿Qué viene después de usted?». Entonces Hegel, que seguramente lo habría pensado (le habría estado dando vueltas al asunto, puesto que hay cartas a su mujer en que se lo dice), contestó a esos discípulos: «Después de mí, la locura; después del saber absoluto ya no queda más que una humanidad (puesto que, si sigue la historia, habrá hombres), pero una humanidad loca». Y, claro, ¿con hombres locos, qué se puede hacer? Hospitalizarlos, nada más. «Después de mí: la locura» y, por tanto, el hospital; un hospital enorme, con toda la humanidad hospitalizada. ¿Por qué? Porque si ya no hay más saber, si ya no hay más razón, y a pesar de ello el tiempo sigue, ese tiempo que venga después del saber absoluto, de la razón entera y total, es un tiempo sin razón, absolutamen-

[19] «Los sueños de la razón engendran monstruos» decía Goya, contemporáneo de Hegel.

te caótico, un tiempo sin significado interior alguno, sin sentido; una época que estará llena de agitaciones, respecto de las cuales ya no habrá un momento de saber que las recoja, un nuevo levantarse en vuelo el ave de Minerva, puesto que el último vuelo de la lechuza lo ha hecho Hegel.

Hegel como profeta propicia un porvenir demencial. No se atreve a decir que después de él ya no habrá nada, o que después de él se acabará la historia; pero sí se atreve a decir (porque en eso va comprometido todo su intento filosófico) que lo que venga después carecerá de sentido, que será puramente empírico, podríamos decir, hechos brutos, un conjunto de acontecimientos desustanciados, desmedulados, desracionalizados, de los que es absolutamente imposible sacar filosofía alguna, carentes de toda sustancia racional, una coda superflua, como dijo después Nietzsche comentando a Hegel en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*. Para Nietzsche, si tienen razón estos maniáticos de la historia, de la historiología (se refería a Hegel y a los hegelianos), si tienen razón aquellos que dicen que la historia es todo, entonces la razón se ha agotado y lo que venga después será una coda. Musicalmente a la melodía que ya acabó con todos sus compases sigue la coda, una especie de término burlón, como algo redundante, que ya no dice nada, como un volver a reponer los temas de la melodía, pero de un modo distraído. La coda es superflua. Feuerbach vio lo mismo antes que Nietzsche[20]. Feuerbach dice (y hay un momento de confesión terrible en ello): si tiene razón Hegel, si el Absoluto es razón y ese Absoluto como razón es la filosofía, entonces el tiempo seguirá, pero ¿qué será ese tiempo? Un simple transcurso. El tiempo seguirá pero como un tiempo triste.

2.3. *Ambigüedad de una decadencia en la filosofía hegeliana*

Aquí está la ambivalencia del texto de Hegel. Hay muchos que creen que Hegel se dio cuenta de su propio fracaso, que este texto de la *Filosofía de la historia* es fehaciente, que Hegel se ve a sí mismo como el viejo, y a la filosofía con cierta impotencia, la de recrear una época en su mismo carácter vivo y agitado. Pero hay que decir que la filosofía no es agitación, la filosofía es la paz. Cuando se trata de la última, cuando se trata del saber absoluto, aquello que está ahí siendo en su empíri-

[20] Nietzsche escribe hacia 1870, y Feuerbach escribió una crítica a la filosofía hegeliana antes del 1835.

co tener lugar es elevado a concepto. Y cuando está siendo conocido está en paz: está ahí, pero a nivel intelectual; y eso no es agitación, como lo es en su inmediato tener lugar. A mí me parece que, más que una confesión de fracaso, Hegel se da cuenta de que la filosofía no lo es todo; hay una pequeña autocrítica final en la filosofía de Hegel.

Es ambiguo, pues, hablar de sentido de decadencia, o de crisis en Hegel. O es ambivalente lo que dice Hegel, y esa ambivalencia la notaron tanto Nietzsche como Feuerbach, y otros muchos más. Schelling también la notó, y Kierkegaard también. La notaron todos los que estuvieron influidos por Hegel, todos los que cayeron en la cuenta de cuál era el significado de la filosofía de Hegel. Y cayeron en la cuenta pronto: en el siglo XIX muchos grandes pensadores se dieron cuenta, no de que la filosofía fuera una tristeza, sino de que lo postfilosófico era una tristeza total: la superfluidad, el absurdo; lo irracional y lo irredimible por ninguna razón. La razón ha hecho ya todo lo que tenía que hacer en términos de razón, y ya no queda más razón, ya no queda nada. El tiempo posterior a Hegel es algo así como lo que le sucedió a Esaú cuando fue a Isaac su padre en busca de la bendición y se encontró con que todas las bendiciones se las había llevado Jacob; entonces el pobre Esaú se echó a llorar. Es como si todas las bendiciones las tuviera la filosofía y para Esaú ya no quedara nada. ¿Por qué? Porque Esaú viene después, pide la bendición a su padre, pero su padre ya no le puede dar ninguna bendición. Entonces ¿qué es lo que está aquí en tela de juicio? Lo que se está aquí decidiendo es, en definitiva, si vale más el saber que la vida o si una vida sin saber (una vida abandonada de todo saber) es todavía una vida. Dicho de otra manera: se trata de saber si una época postrera, una época que es posterior al saber absoluto, es siquiera una época o más bien una superfluidad.

En otros pasajes paralelos Hegel dice lo siguiente: «la filosofía cansada, fatigada, se desprende de las agitaciones inmediatas y se entrega a la contemplación y nada más que a ella». Hegel emplea la palabra *Betrachtung*, con el significado de contemplación[21]. Pues bien, «la filosofía se desprende de las agitaciones inmediatas y se entrega a la contemplación». Si la humanidad va a ser un conjunto de locos (y aquí loco significa estrictamente irracional), si lo que viene después fuera, no el *superhombre* de Nietzsche[22], sino el infrahombre, lo humano desracionalizado, como

[21] *Betrachtung* también puede significar otra cosa: consideración, tener en cuenta algo, prestar atención.

[22] Nótese que, en definitiva, Nietzsche lo que pretende es superar a Hegel.

un hombre descerebrado, reducido a pura animalidad; entonces ¿qué? Pues Hegel dice que los que se dediquen a la contemplación se salvarán de esa inmensa subasta que no vale nada (una subasta en la que no se puede pujar). Hegel propone algo así como el *cenáculo de los sabios*: «la filosofía se desprende cansada y se entrega a la contemplación». Si eso lo trasladamos a clave sociológica, quiere decir que en el porvenir todavía se podrá seguir contemplando el saber absoluto, pero eso naturalmente sólo los que se fijen en Hegel, en su filosofía, los que tengan ese saber absoluto y vivan fuera de su época, puesto que su época ya es irredimible por la filosofía.

De todos modos hay que decir que algo de razón tienen los que dicen que esto es una confesión de fracaso. Porque aquí, como dice el refrán, «hay más días que longanizas»: hay más tiempo que concepto, más tiempo que razón. La razón se agota en el tiempo; pero, al agotarse, como contrapartida, el tiempo que sigue es un tiempo irracional, un triste tiempo, como llora Feuerbach. Entonces esto es una confesión de fracaso, pero una confesión en la que se expresa la esencia misma de la filosofía de Hegel.

2.4. *La justificación del posthegelianismo*

Me dediqué a sacar glosas de los posthegelianos sobre este asunto del carácter crepuscular de la filosofía en Hegel, y me dije: vamos a ver si aparte de Feuerbach y Nietzsche, otros se han dado cuenta y han captado este significado último de la filosofía hegeliana. Pues los que hoy se ocupan de Hegel, todos tienen clavada esta espina: se han dado cuenta de que hay algo ahí que les afecta a ellos en cuanto posthegelianos.

«Más días que longanizas». Pero esos días sin longaniza son tristísimos, son la abstinencia de longaniza; y, si la longaniza es la razón, son los días de la locura. Yo siempre he considerado que el posthegelianismo es constitutivamente un problema. No se puede ser filósofo después de Hegel, aceptándolo, y sin plantearse el problema de la propia justificación. Toda filosofía posthegeliana se tiene que autojustificar frente a Hegel. Y ¿qué justificación tiene? Pues la única es reducir a Hegel. Hay que decirle a Hegel: cédame un poquito de razón a mí, porque si no, ¿qué filosofía hago yo? Pero para que usted me la ceda, no puede tenerla toda; y si no la tiene toda, su pretensión de absoluto decae. Tiene que tener algún resquicio por el que yo puede justificar, insisto, mi propia posterioridad y no ser un loco.

Kierkegaard aceptó el reto. Hay un pasaje del *Diario íntimo*, de su diario[23], en el que dice: «si es así, descenderé a los infiernos de mi locura», y entonces escribe un libro que asume toda la crisis del posthegelianismo: *La enfermedad mortal*, una obra de 1848. Kierkegaard no escuchó a Hegel, sino a Schelling; pero a los dos meses, aproximadamente, se aburría mortalmente. Suspendió sus estudios y se volvió a Copenhague. Allí se dedicó a la propuesta de lo que puede ser una dialéctica sin síntesis, una dialéctica que no culmina, que no termina; porque una dialéctica que no culmine es la única que puede plantearse después de Hegel, y justificar así el posthegelianismo.

Marx hizo otra operación[24]. Lo que él lleva a cabo es decir que todavía queda dialéctica[25]. Marx dice que no es que haya una dialéctica sin síntesis, sino que en el presente todavía no hay síntesis, no se ha logrado: el presente es una contradicción pura; y entonces Marx se dedica a buscar la contradicción, y su futura solución. ¿Dónde se da en nuestra época la contradicción pura? Porque tiene que ser una contradicción dialécticamente pura para que pueda justificarse (entonces tenemos a Diógenes con el candil a la búsqueda de la contradicción pura para justificar que la síntesis todavía no ha llegado). Pues en el proletariado; y le sale la doctrina de la lucha de clases (relación entre capitalista y trabajador, que por otra parte es liberal, no un invento de Marx). Marx toma la lucha de clases y la entiende en clave dialéctica, de contradicción. Ésa es la operación de Marx, operación cuyos presupuestos se ven. ¿Cuáles? Que efectivamente la estructura de la historia es dialéctica con síntesis, pero como todavía sigue siendo dialéctica, tiene que decir que en su presente no hay aún síntesis. Es decir, el marxismo es una re-epocalización de lo que ya no era una época para Hegel, de lo posthegeliano. Por tanto la visión de Marx, desde una situación histórica, es la de Hegel. El ve cómo la lechuza termina su época y ya no hay más; y entonces inserta en su época una contradicción de modo que la

[23] Kierkegaard es el pensador posthegeliano más interesante, más que Nietzsche y que Marx; un tipo muy listo.

[24] A Marx la única forma de entenderlo es desde Hegel, como posthegeliano. Actualmente los marxistas son más hegelianos, porque los que saben algo se han pasado a Hegel: de Marx a la *Fenomenología del espíritu*; por ejemplo la «Escuela de Frankfurt».

[25] Marx no hizo como Kierkegaard, que negó la síntesis. Así empieza *La enfermedad mortal*, haciendo una declaración verdaderamente sorprendente, por lo irónica: como una inmensa carcajada sobre la noción de síntesis. La síntesis es donde está el concepto, donde está la razón: el momento terminal, la filosofía.

síntesis (si la hay y tiene que haberla) todavía no sea. Por eso suelo llamar al marxismo futurología dialéctica.

Adorno terminó declarando que era indecente hablar de síntesis, teniendo en cuenta el agravamiento espantoso que había tenido la contradicción en su tiempo; porque entre la contradicción de Marx de 1870 y la contradicción en tiempos de Hitler (el horror de Auschwitz) ¿a quién se le ocurre hacer poesía? Se trata, pues, de una dialéctica negativa: no sabemos donde está la síntesis, no tenemos derecho a hablar de síntesis, padezcamos la contradicción. Adorno es mucho más radical que Marx. Dicen que esto se resolverá pronto, pero de momento no podemos ni siquiera pensar en la solución; estamos tan metidos en el horror de la contradicción que no podemos en manera alguna pensar en cómo salir.

Como se puede apreciar, no es tan fácil abandonar el período de Berlín, considerar que dicho período sea una época excesivamente filosófica, y que hay que acudir al Hegel de Jena, que el verdadero Hegel es el de la *Fenomenología*, y que el otro es un Hegel demasiado serio, demasiado profesoral, perteneciente a la época de la Restauración; y que todo el problema es que en la época de la Revolución Francesa Hegel esperaba y en la época de la Restauración ya no espera nada. Decir eso es no conocer a Hegel, porque Hegel es un enemigo de la esperanza. Es una equivocación rotunda: es no darse cuenta del pensamiento de Hegel. ¿Por qué dejar fuera Berlín? Porque el período de Berlín cierra la filosofía, y el cierre de la filosofía lo cierra todo: ya no queda más que lo irracional, lo superfluo. Por eso se quiere prescindir de Berlín y aceptar sólo Jena, la *Fenomenología*. Pero entonces serán ustedes los que, si prosiguen, estarán en el período de Berlín, ¿o no?; ¿o se quedarán siempre en una dialéctica inmadura? Pero ¿qué puede ser una dialéctica inmadura? Una dialéctica perennemente inmadura, es decir, no perder la juventud; no perdamos la riqueza de la agitación, hagamos una dialéctica vitalista en vez de hacer la dialéctica hegeliana del pájaro de Minerva; seamos filósofos hegelianos sin caer en la filosofía del saber absoluto.

Pero a lo que precede hay que responder: ¿no se dan cuenta de que eso es todavía peor que la locura, es decir, que es una mala broma? Porque si la filosofía es, como filosofía perenne, inmadura, si no tiene culminación, entonces ¿para qué empezar; para qué emprenderla? Es un proceso al infinito; y si hay un filósofo al que le de asco el proceso al infinito es Hegel. ¿Cómo se puede afirmar que se es hegeliano ateniéndose sólo a la *Fenomenología*? En ese mismo momento se ha renegado de Hegel; se ha inventado un Hegel… ¿para quién? ¡Para los perennes inma-

duros! ¡Pues están listos como dialécticos! Una dialéctica de un proceso al infinito no es ninguna dialéctica, ni la de Hegel ni la de nadie. Porque ¿qué valor puede tener una contradicción que no se resuelva nunca? No es una verdadera contradicción. Las contradicciones están hechas constitutivamente para resolverse; es la conciliación de los opuestos. Ya lo advirtió Cusa: o hay conciliación o la negación es delirante.

Por tanto, el examen de si en Hegel hay una conciencia de fracaso nos muestra algo a primera vista sorprendente: hasta qué punto es trágica la filosofía de Hegel; hasta qué extremo lo que Hegel pretende es una mutación de la filosofía. En rigor, el hegelianismo es el intento de transformar la filosofía en contemplación, en *sophia*, en sabiduría; el intento de decir que la filosofía es el saber absoluto. Y eso es la confusión de la filosofía con el saber divino. Lo dice Hegel taxativamente: «el servicio divino (ésta aludiendo a la liturgia protestante), eso es la filosofía». La filosofía es la liturgia, y así se transforma en religión. Evidentemente es una herejía, pero en su mismo carácter herético es donde se ve su alcance. La religión, la auténtica religión, es la filosofía. Pero entonces ya no es sólo religión: es la razón misma de Dios. Aquí lo que ha pasado es que Hegel ha confundido la razón humana con la razón divina; y naturalmente la razón humana como razón divina culmina; y lo que viene después es como una especie de infierno: el de la irracionalidad.

La filosofía de Hegel ya está entera en su término. Estamos examinándolo, y qué significado tiene dentro de los problemas humanos en general y del problema humano terrible que es que la historia continúa. ¿Qué significa la filosofía como historiología?, ¿qué es la filosofía de la historia?, ¿qué es la historia como filosofía? Todo eso es lo que está aquí planteado. La historia ante Dios; ésa es la historia de la salvación. ¿Cómo es la historia de la salvación, si la historia es la historiología, si la historia universal es el juicio universal? Entonces ya está la sentencia y lo que viene después es la locura, el infierno.

La idea de un Hegel de Berlín, que es el Hegel más maduro y el que llega a la culminación de su propia filosofía, ha sido sustituida en parte por la idea de que la filosofía de Berlín es una filosofía un tanto desencantada si se compara con la *Fenomenología del espíritu*; una filosofía hecha en un momento distinto, en un periodo en que se han apagado las esperanzas de la Revolución Francesa, en que se ha instalado una cierta mediocridad o, como también indica Hegel, se ha instalado lo prosaico. Lo prosaico es lo dominante en contraste con la exaltación revolucionaria. Prescindiendo ahora de qué es preferible, si se puede tomar pie en He-

gel considerándolo como algo valioso o como algo que tiene que ver con nosotros, he indicado que en el fondo todo esto procede de un problema de justificación del posthegelianismo. Lo que no cabe duda es que esta diferencia de apreciación se funda en que realmente Hegel no piensa igual, en que hay un cambio en el pensamiento de Hegel.

2.5. *La interpretación de la historia: de Grecia a Alemania*

¿La *Filosofía de la historia* que se presenta en el período de Berlín y la que se presenta en la *Fenomenología* son distintas? Distintas lo son en muchos aspectos, pero habría que preguntarse si, en definitiva, lo son. También sobre esto se ha escrito mucho y se ha visto a Hegel muchas veces de una manera superficial. Es evidente que hay una diferencia grande en el tono, e incluso, en el modo como se entiende el presente con relación al pasado. Vamos a ver qué diferencia es ésa, qué distinción hay entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía de la historia* y, por otro lado, veremos si esa diferencia resiste un examen atento.

La *Fenomenología* como historiología parte de Grecia. Hegel no concede gran atención a lo precedente, sino que está preocupado preferentemente en presentar a Grecia como un modelo, como una plenitud histórica. Una plenitud histórica que se perdió durante dos mil años, pero en el presente Hegel cree que de una manera más sólida y sin los primeros momentos de inestabilidad que tenía en Grecia, hoy se puede reconstruir el ideal helénico. Es decir, lo que Hegel propone para su época como proyecto antropológico, social, cultural y religioso es una reedición de Grecia.

Grecia es la edad de oro, la inocencia, la coincidencia del individuo con la colectividad, la capacidad de reconocerse en la obra común o como Hegel prefiere decir, en la *cosa común*. El individuo es el ciudadano. De modo armónico, todas sus posibilidades están vertidas en la cosa común y el hombre se reconoce en ella, con lo que estamos ante una armonía más que ante un equilibrio. Lo anterior a Grecia para Hegel tiene muy poco interés en este momento. Se refiere a lo anterior a Grecia como una época de barbarie, o tambien, a través de sus investigaciones del *Antiguo Testamento*, como una visión judía de la existencia, una visión menos idealista que la griega, más pegada a la tierra, menos antropocéntrica. Esta comparación entre el *Antiguo Testamento* y Grecia es un tema desarrollado mucho antes, en la Edad Me-

dia[26]. Seguramente este tipo de investigación fue iniciada por Filón de Alejandría, que es el primer judío que entra en contacto y conoce la filosofía griega, y de acuerdo con las categorías de la filosofía griega interpreta la *Biblia*, el *Antiguo Testamento*. Naturalmente Filón es partidario de la ley de Moisés, y considera que, si no es por algún tipo de continuación de la revelación, Platón no hubiese podido escribir como lo hizo. El modelo es, pues, judaico. El modelo hegeliano es Grecia.

Pero en Hegel hay un cisma interior. Su entusiasmo por Grecia es claro. Y por otra parte sabe que Grecia es lo que hay que reponer. Grecia es lo que hay que proponer como meta al estallido revolucionario que ha destruido las instituciones existentes. En vista de esto se puede considerar que la *Fenomenología* se propone una meditación sobre la posibilidad de un nuevo clasicismo a gran escala, como una super Hélade, podríamos decir. Pero Hegel nunca es lineal; el pensamiento de Hegel no está hecho de cosas unilaterales, de comparaciones parciales entre aspectos. Hegel no es amigo de lo parcial y es evidente que esto es demasiado parcial. A algunos les puede llamar la atención y traerlo como una posible solución, pero entonces se lo saca de contexto, se lo saca de Hegel. Este pensador puede ser sometido a interpretaciones irrespetuosas, a exégesis muy parciales, precisamente por fijarse en una preferencia sin tener en cuenta el conjunto, pero Hegel es mucho más complejo.

Aquella totalidad, como también llama Hegel a Grecia, se destruyó, se extinguió y fue sustituida por algo: por dos mil años de historia que han hecho posible el proyecto de volver a instalar Grecia. Desde aquí la estructura de la *Fenomenología* es circular; consiste en que a partir de una totalidad primera que es Grecia, con una pérdida subsiguiente que es toda la historia desde Grecia hasta Hegel[27], hasta esta situación actual que puede dar lugar a una totalidad definitiva en la que lo helénico sea el modelo, pero un modelo al que se va a superar. ¿Cómo es posible superarlo? A través de lo que en este período de desgracia como pérdida de unidad[28] se ha ido aportando, de tal manera que con lo ganado en esta fase intermedia es como se puede reconstruir Grecia a una escala superior y definitiva.

En esto se ve ya la estructura de la *dialéctica*. El momento sustancial inmediato sería el período clásico; la fase intermedia sería la viabilidad, la posibilidad rea-

[26] Por ejemplo, la diferencia entre la ley de Moisés y el *nomos* griego es un tema medieval.

[27] Pérdida de aquella totalidad, por lo que entonces podríamos llamar a esta etapa período de desintegración.

[28] Este período abarca desde la desaparición de Grecia hasta principios del siglo XIX.

lizada; y luego la síntesis, incluyendo en esta repetición el punto de partida, pero mejorado. Repetición, parcial por tanto, porque el punto de partida sería una *quasi*-síntesis, una síntesis no bien ajustada; porque de estar bien ajustada no podría derrumbarse; pero efectivamente se ha derrumbado, ya que la fase intermedia es el derrumbamiento de Grecia. La historia posterior de Grecia es la historia de una inspiración no griega. Aquí, pues, se ve ya la intención de Hegel, y cómo tiene que tomar en cuenta la fase intermedia entre Grecia y lo que él pretende ofrecer a la revolución como objetivo. Está claro que a esta fase intermedia le tiene que conceder un valor, aunque sea negativo, respecto de lo griego; pues es lo que permite o hace posible, por otro lado, un clasicismo definitivo. Así una historia de Europa, una historia desde la caída de Grecia, es una historia del Imperio Romano, de la Edad Media y de la Edad Moderna. En ella hay una gran cantidad de asuntos que aparecen, todas las nociones que a Hegel se le ocurren están metidas ahí; en fin, sus conocimientos históricos son bastante potentes y los moviliza para la construcción del modelo.

Hay que indicar que lo que esto tiene de sugestivo para un posthegeliano es lo que tiene precisamente de proyecto, porque Hegel considera que la Revolución Francesa ha sido posible porque ha supuesto la posibilidad de que el individuo salga de su propia órbita privada, y ejerza sus energías en pro de una causa común: algo así como una movilización pública, una explosión de lo público, en que los hombres son arrebatados por el entusiasmo por lo público y se movilizan en orden a él, en cuanto que sus órbitas de intereses privados han sido rotas. La Revolución Francesa es un gran estallido en el que se sale de la cáscara de lo individual para reestrenar la totalidad pública. Con todo, Hegel no considera que la Revolución Francesa sea capaz por su propio impulso de dar lugar a ese ideal que él considera que es posible desde la revolución, y que si a los revolucionarios franceses se los deja solos no van a hacer nada, y es claro que no lo han hecho. En cambio, Napoleón sí: para Hegel, Napoleón no es un traidor a la revolución, sino el conquistador de la revolución.

La Revolución Francesa ha tenido un terrible episodio que Hegel rechaza: el terror. Y otro episodio más, que tampoco es para él aceptable: el jacobinismo; entendiendo por tal el egoísmo nacional. Hegel se dio cuenta de que Napoleón al intentar luchar contra el jacobinismo de la Revolución (heredado de Luis XIV), aun siendo un intento de superar el jacobinismo, no deja de ser jacobino. Hay una idea de Europa unida bajo Francia en las aventuras napoleónicas, una prepotencia fran-

cesa muy clara[29]. Esto Hegel no deja de percibirlo, y no se deja vencer por el entusiasmo de la revolución.

La Revolución Francesa está llena de errores, y está a punto de fracasar. Entonces hay que ofrecerle la filosofía alemana como el complemento de idealidad con el cual la revolución pueda llegar a ser fiel a sí misma, a producir el resultado histórico de que es capaz, pero al que puede traicionar y está traicionando. La Revolución Francesa, dirá Hegel, ha sido en cierto modo una empresa insensata, porque se ha hecho sin una forma. Y Hegel lo interpreta así: hay que darle a la revolución una conciencia, pues es una revolución hecha sin filosofía. Pero sin filosofía no se puede hacer una revolución que culmine bien. De ahí que también algunos hayan dicho que Hegel ofrecía su filosofía como un regalo a Napoleón[30]. En aquel momento, estamos en 1807, después de Austerlitz. Napoleón ha conquistado Alemania. Aunque ha perdido Trafalgar (no ha podido con los ingleses), está en su momento álgido.

Que un filósofo se atreva a dar una teoría para una realidad política puede llamar la atención, pero en el fondo es demasiado ingenuo. Si Hegel tenía realmente la esperanza de que su interpretación de la Revolución Francesa como una posible reposición de Grecia iba a ser tenida en cuenta por los agentes históricos de la revolución, es que Hegel era necio, porque ¿qué tiene que ver una cosa con la otra?, ¿qué tiene que ver la *Fenomenología del espíritu* con los generales napoleónicos? Realmente nada. Lo más interesante de todo esto (de lo que Nietzsche llamó «extravagante esperanza», la esperanza de que la *Fenomenología* pudiera ser la forma, la causa ejemplar y luego formal intrínseca, de la revolución) es lo alemán: esto no se le puede ocurrir más que a un alemán que no quiere que Alemania deje de aportar lo suyo. Francia aporta la población, la potencia; pero carece de ideas, y Hegel se las puede dar. Sería en el fondo como la contribución alemana a Europa (algo así como los pactos de la CEE, trasladando un poco la cosa). En aquel momento Alemania no proporciona ciencia o técnica a Europa, sino que le proporciona filosofía.

En el marxismo hay algo de este tipo. En la relación teoría-praxis hay un retomar la cuestión de que la Revolución Francesa no es más que la primera revolución, y que todavía queda otra (¿no se ve la futurología?) en la que hay que acentuar todavía más lo público, lo conectivo, porque los revolucionarios franceses de públi-

[29] Napoleón es como un De Gaulle.

[30] En 1807, mientras redactaba la *Fenomenología del espíritu*, Hegel era profesor en Jena, donde fue testigo del paso triunfal de Napoleón por esta ciudad.

co tenían mucho y poco al mismo tiempo. Pero en el marxismo se hace algo ante lo que Hegel hubiera retrocedido rotundamente. Porque Hegel había leído a Adam Smith y conocía la economía, los economistas ingleses; y pensó que era en la economía donde estaba lo privado. La economía era la bestia negra[31]; y justamente la revolución era la posibilidad de una empresa humana pública fuera de la economía. La Revolución Francesa es una revolución no económica para Hegel. Realmente el momento de mayor antítesis respecto de Grecia es el economicismo, que no había hecho sino crecer y que en aquel entonces tenía su gran momento áureo con la escuela de Manchester, la industria naciente y el florecimiento comercial[32]. Hegel veía todo esto y conocía bien la economía. Creyó que la Revolución Francesa había sido hecha a espaldas de la economía, y que era un empleo de las energías humanas público, no económico. La economía es contraria a Grecia, antigriega.

En esto Hegel tiene razón: no hay más que leerse a Platón o a Aristóteles para darse cuenta de hasta qué punto para ellos la bestia negra es la economía, la causa de todos los males del estado. La *República* de Platón no es más que el intento de destruir la hegemonía de los comerciantes del Pireo, y esto está heredado también por Aristóteles. En la *Política* el asunto económico aparece como algo que pertenece a la casa, algo doméstico, pero no pertenece a la *polis*; la *polis* es posible justamente cuando no tiene entraña económica. La cosa común en Hegel está basada precisamente en la decisión de los griegos de mantener la vida política al margen, por encima, de la vida económica, pues en cuanto la vida económica domina la vida política, en cuanto aparece la plutocracia, el estado se hunde[33].

Pensar después de esto que cabe una revolución mayor que la política, y que será una revolución económica, es decir, trasladar toda la filosofía de Hegel, la dialéctica, a un método de interpretación de la estructura económica (como una contraposición a la economía de la escuela de Manchester), eso no se le ocurre a na-

[31] Ya se ha indicado que el primer momento para Hegel es la economía, y que luego en la *Filosofía del derecho* dirá que hay que domarla.

[32] Las redes comerciales eran entonces la base de la dinámica europea: no hay más que pensar en los galeones españoles, la lucha de los holandeses contra los ingleses por el dominio del mar, la conquista de la India y el jacobinismo francés, que en último término es un intento de conseguir un mercado, de adscribir a la economía francesa el mercado de Alemania, un intento de constituir un mercado continental ante la pérdida de Canadá.

[33] Esto es neto en Platón, en el libro VI de la *República*; y está asimismo en Aristóteles, en la estructura de su *Política*.

die. O se le puede ocurrir, pero no hay derecho a ampararse en la *Fenomenología*: es un absurdo, una incoherencia, decir que la dinámica de la historia es económica. Es hacer imposible el sueño de Hegel, y declarar insensato su genio. Se comprende también por qué la *República* es, entre las obras platónicas, la que más gusta a los marxistas; porque ahí rige el comunismo, pero es un comunismo distinto, no económico; es el comunismo de los filósofos, de la cosa común ideal, no de la cosa común económica.

Si la economía es el ámbito de lo que destruye la *polis*, la antítesis radical, la *Fenomenología* no es tan distinta como pudiera parecer de la *Filosofía del derecho*, pues la sociedad civil es la economía. Tenemos la familia, la sociedad civil y el estado; la misma estructura con otras nociones, con otros contenidos, que en la *Fenomenología*; pero la preocupación en el fondo es la misma: sujetar a la bestia negra. Los revolucionarios franceses prescindieron de la economía, pero al fracasar la Revolución Francesa, la economía ha vuelto a dominarlo todo; y ahora hay que dominar la economía, de tal modo que la filosofía del estado propuesta en la *Filosofía del derecho* es una reposición del viejo ideal de una Grecia renacida, una vez que se ha aceptado que funcionar al margen de la economía no es dominarla (si se entiende así este asunto, que por otro lado permite toda suerte de equívocos).

2.6. *El individuo y la acción*

Lo más importante de la *Fenomenología* no es tanto este proyecto de ofrecer a Napoleón una filosofía (que no deja de ser un tanto raro), sino el análisis que hace Hegel de la decadencia de Grecia. Lo importante, y que además va a ser una constante en toda la historiología de Hegel, es este otro asunto. Es en este estudio donde Hegel progresa. Las intuiciones de fondo son las mismas, pero el estadio de la antítesis histórica que es la historia de Europa está hecho con mayor madurez en el período de Berlín. ¿Por qué se hundió Grecia? Grecia se hundió por dos razones.

La primera –dice Hegel– porque los emperadores destruyeron la cosa común, ya que se la adscribieron. El imperio implica la destrucción de la equivalencia entre ciudadano e individuo. El ciudadano desaparece y queda entonces reducido a individuo. La aparición del individuo es lo mismo que la desintegración de la cosa común. ¿Por qué aparece el individuo? Porque aparece el emperador. Ésa es la primera razón. Habría que señalar que esto en realidad no ocurre con el Imperio Romano

sino mucho antes, con Alejandro Magno y con los reinos helenistas[34] ¿Por qué? Por la situación de la *polis*. Porque el hombre se encuentra inerme, sin proyectos comunitarios. Porque todos los generales que se han hecho con las conquistas de Alejandro tienen sus cortes y su administración, y el individuo queda al margen. La noción de individuo está ya en el siglo III[35]. Ésta es la primera razón.

El segundo motivo que es enteramente necesario añadir (porque si no, el individualismo resulta sólo una explicación parcial) es la acción. ¿Qué es el individualismo respecto de la experiencia de Hegel? Su conciencia hipocondríaca. Él entiende el individualismo por lo que le pasó en su período de preceptor, y así explica la destrucción de Grecia, porque ésta estaba paralítica. Lo estaba porque era incapaz de aguantar la acción, el efecto desgarrador de la acción. El individuo estaba sumido en la cosa común, pero por eso mismo estaba descargado de todo proyecto de universalización en su propia línea (lo mismo que luego ocurre en la *Filosofía del derecho* respecto de los miembros de una familia): estaba como neutralizado en sus propias energías dinámicas. Por eso, dice Hegel: «lo trágico nunca fue aguantado por los griegos».

Hegel lleva a cabo un estudio de la tragedia en el que descubre que la causa fundamental de la disgregación de Grecia no son los emperadores (ésa es la causa instrumental), sino que la causa profunda por la que Grecia no podía mantenerse desde el punto de vista de una comprensión a fondo de las leyes de la historia es que cuando el espíritu griego se encontraba con la acción lo hacía según dos categorías: la categoría de lo trágico y la categoría de lo cómico. El estudio comparativo que hace (que ya está en la *Fenomenología* y que aparecerá después en la *Estética* de Berlín) entre la tragedia y la comedia griega es el modo con el cual él ilustra la impotencia de la Hélade para hacerse cargo de la acción.

Cuando la acción aparece, en un primer momento perturba de tal manera al individuo que se transforma en un puro conflicto psicológico, una tragedia. Pero ante ese conflicto, que carece de sentido y no puede ser aguantado, surge la comedia, la interpretación puramente cómica, el mero reírse y, por lo tanto, el no atreverse a afrontar la propia condición de individuo. Ahora bien, sin afrontarla es imposible llevar a cabo la infinita posibilidad de realización que tiene la acción y, por eso, Grecia es la cosa común. Grecia está en el orden de lo sustancial, pero no en el

[34] El epicureismo y el estoicismo son filosofías de la individualidad.

[35] Los epicúreos son prácticamente contemporáneos de Aristóteles.

de la subjetividad. Grecia es demasiado exterior, de modo que en la misma admiración de Hegel a Grecia hay una crítica: y es que todavía no ha aparecido el individuo. Cuando el individuo es capaz de aguantarse como individuo, de aguantarse en su entera desgracia de particularidad, entonces se proyecta en una acción infinita, y tal proyección es el ejercicio de las posibilidades humanas[36]. La acción es lo productivo y, por lo tanto, los nuevos contenidos del presente han sido el producto de la acción humana individual.

Estas advertencias ya estaban en el período de Tubinga. Si lo queremos llevar al terreno de Hegel como sujeto, a lo psicológico de Hegel, veremos que se dio cuenta de que el clasicismo de Tubinga no le servía para resolver la conciencia hipocondríaca, y que si aceptaba su conciencia, su entera desgracia de individuo, y la proyectaba en un impulso infinito, era posible algo nuevo. Se dio cuenta de que los griegos nunca supieron hacer eso, pues cuando aparecía la acción se disolvía en lo trágico, que era una especie de desmoronamiento del individuo (más que Sófocles, Grecia es Eurípides). Y luego, como eso era incapaz de ser asumido, venía la carcajada cómica (no irónica, porque la ironía para Hegel es otra cosa. Pero sí Aristófanes, que para Hegel trasluce una actitud humana absolutamente incapaz de hacerse cargo de la acción, que disuelve la acción no ya en un conflicto psicológico, sino en la estupidez de un reírse).

La tragedia deriva en comedia por no darse cuenta del valor que tiene el dolor; y por eso añade Hegel que quien hizo que el hombre como individuo se pudiera aguantar y, por tanto, que la acción humana surgiera y se mantuviera (y con ello la historia después de Grecia), es el cristianismo. Éste es el que hizo capaz al hombre de aguantar su propia individualidad. ¡Sorprendente declaración! Hegel está lleno de sorpresas para un lector ingenuo, o para un lector que no quiera coger más que unos aspectos, o que quiera tomar a Hegel como un ascua para arrimarlo a su sardina, pero esa actitud frente a Hegel es inoperante[37].

La filosofía de Hegel ha sido interpretada de dos maneras: en el siglo XIX los filósofos académicos o profesionales se inclinan más por el período de Berlín, y en cambio los estudiosos del siglo XX por la *Fenomenología del espíritu*; los motivos

[36] Se explicará la noción de *posibilidad* según Hegel cuando estudiemos formalmente el *sistema*. De momento estamos tratando de los contenidos más que de la estructura.

[37] A Hegel no se lo puede arrimar a su sardina, porque Hegel es él mismo un mundo. Aquí empezamos a verlo: tan importante como es Grecia es el problema de la individualidad y el cristianismo.

de esta preferencia, por lo menos algunos de ellos, ya los hemos visto; aunque, desde luego, hay más.

3. Interpretación sistemática de la filosofía de Hegel

Sostengo otra interpretación de Hegel. Sin negar que en Hegel haya un desarrollo, es decir, que Hegel no nace con el sistema entero, me parece que si algo hay de interés en Hegel es el *sistema*, lo sistemático. Que lo lograra o no, que su pretensión fuera excesiva respecto de lo que realizó, que sea la parte más difícil, y la que menos interés tiene desde el punto de vista existencialista, o en el sentido de sacarle materiales que puedan ser aprovechados en la vida de cada uno[38], eso es otra cuestión. Me parece que el punto de vista central, donde está el centro de Hegel, es en el *sistema*, y el sistema no es la *Fenomenología*. Ésta fue anunciada como la primera parte de una obra total que sería el sistema de Hegel. La segunda parte es la *Lógica*. Así pues, una vez terminada la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se dedicó a elaborar la *Ciencia de la lógica*, y la publicó en tres partes (los años de 1812, 1813 y 1816), que son: «La lógica del ser», «La lógica de la esencia» y «La lógica del concepto».

Considero que la obra central de Hegel es la *Ciencia de la lógica*[39], y también es verdad que es la obra que ofrece realmente un desafío, aquélla con la que merece la pena echarse un pulso (si se puede hablar así) cuando se trata de medir la inteligencia de Hegel y de ver hasta qué punto Hegel era capaz de una visión clara, profunda y global, y no sólo de visiones más o menos intuitivas o fragmentarias.

3.1. *El ideal del saber en Hegel*

Actualmente hay bastantes intérpretes que se dedican a estudiar la *Ciencia de la lógica*. Tal vez esto sea debido a que al final las cosas se agotan, y la *Fenomenología del espíritu* ha podido estar de moda incluso unos decenios, pero luego todos se repiten, nadie dice nada nuevo. Ahora parece que esto le esté pasando a la lógica, o que lo que quieren es encontrar las conexiones de Hegel con la ciencia.

[38] Cada cual tiene el interés que tiene, y Hegel, además, ofrece una gran diversidad de aspectos.

[39] Por otra parte, para Hegel, la lógica es la metafísica.

Hegel piensa que la metafísica está por encima de la ciencia, y en eso invierte a Kant. La *Crítica de la razón pura* de Kant no es aceptada por Hegel en lo que se refiere al orden del saber especulativo. Ya no es que la metafísica tenga que tener como modelo a la ciencia, de tal modo que si no cumple ese modelo la metafísica no pasa de ser un plan, un impulso sin resultado, una inclinación de la razón, que es más o menos lo que viene a decir Kant, sino al revés: como se trata de una filosofía del saber absoluto, un sistema en el que se encierra el saber absoluto, que expresa el saber absoluto, la metafísica está por encima de la ciencia. La metafísica es el saber de verdad, y las ciencias[40], en cambio, son secundarias, son ciencias o filosofías segundas, lo que llamarían los clásicos, de segundo orden; y la metafísica no tiene ni mucho menos que ajustarse al método de esas ciencias.

Al respecto también es interesante la diferente valoración del *entendimiento* y la *razón*, esos dos términos tal como son empleados por Kant y por Hegel. La *razón* en Kant es problemática; el entendimiento, en cambio, es el que tiene objeto: el objeto de experiencia. Las *categorías* son un elemento del objeto de experiencia; en cambio, las *ideas* no son elemento de ningún objeto, no son objetivas. En Hegel, correlativamente, hay una inversión del objeto de la razón respecto del que tiene el entendimiento; y esto quiere decir que para Hegel al final se trata de comprender: el ideal de saber, el ideal metódico (podríamos llamarlo así), el modo como se logra saber de verdad, es comprendiendo, no demostrando o explicando. No se trata de un simple explicar, de una *aufklärung*, de una visión iluminante; se trata de algo más: de un *begraiffen*, de un comprender. Eso es lo que corresponde al saber absoluto. Éste no es demostrativo, es comprensivo; la ciencia en cambio es demostrativa. Ya desde muy pronto Hegel arremetió contra la demostración. Y esto lleva consigo una gran cantidad de modificaciones en lógica, cuya comprensión exacta es difícil.

Se podría resumir así: Hegel descalifica la demostración y descalifica también el juicio. El juicio para Hegel no es el lugar de la verdad, sino que el lugar de la verdad es el concepto. Si tomamos las tres operaciones que distinguían los clásicos en el proceso de la inteligencia –el concepto, el juicio y el raciocinio–, se puede decir que en la lógica de Hegel[41] lo decisivo es concebir. Juzgar es una mala estructuración del concepto, puesto que indica una distinción entre sujeto y predicado que impi-

[40] La de Newton y en general lo que podíamos llamar la ciencia moderna.

[41] Hegel tuvo que enfrentarse con ello desde muy pronto por su reluctancia frente a la ciencia y su diferencia frente a la razón pura de Kant.

de la unidad total del saber. Esto comporta la sustitución del juicio y la demostración por el concepto.

Sin embargo, también hoy hay intérpretes que quieren señalar que Hegel en definitiva nunca prescindió de la experiencia. Se busca una cierta ideografía en Hegel[42], con la que se pretende destacar la importancia que tiene el momento experiencial en Hegel, y de esa manera ver a un Hegel más en relación con el ideal de la ciencia actual, o menos distinto del positivismo de lo que normalmente se ha pretendido, entre otros por los propios positivistas. Los positivistas han aborrecido e ignorado a Hegel, empezando por aquel momento positivista del s. XIX[43], pues ese positivismo quiso prescindir de Hegel. Y en mayor medida el neopositivismo y los ulteriores, los analíticos, que no quieren oír hablar de Hegel. El filósofo analítico considera que Hegel no tiene nada que ver con su universo de discurso, asunto que es evidente. Pero eso también indica que el universo de discurso de los analíticos es un poco pobre.

En suma, estimo que los estudios acerca del ideal de saber de Hegel no son suficientes. Realmente la *Ciencia de la lógica* no es nada fácil, no es una obra al alcance de cualquiera. Además, es una obra demasiado seca para ese otro tipo de interés con que la gente suele acercarse a Hegel: un interés más bien para ver lo que hay de apasionante. La *Ciencia de la lógica* no es apasionante, es más bien algo para los que les guste pensar. Sostengo, en términos muy globales, que la obra central de Hegel es la *Ciencia de la lógica*; y que desde ella Hegel se aclara bastante; se ordena mejor. Ya no hay por qué hacer tantas diferencias entre el período de Berlín y el de Jena, puesto que se ve que el período de Jena en donde culmina en realidad es en la *Ciencia de la lógica*, aunque no se escribiera allí. O dicho de otra manera, el período de Jena es un período incompleto en el mismo proyecto de una filosofía total por parte de Hegel, pues sin la lógica no puede haber una filosofía total.

En cambio, prescindir de la *Ciencia de la lógica* es bastante corriente. Porque considerar la filosofía de Hegel como una filosofía total resulta, como ya se ha indicado, bastante problemático para un filósofo posterior a Hegel; en particular si uno no se da cuenta de que Hegel es una profunda equivocación, y que por eso se puede prescindir de él. Aunque no como prescinde un analítico, que lo deja al margen.

[42] En cierto modo preludiada por ese buen estudio de Heidegger «Hegels Begriff der Erfahrung», la concepción hegeliana de la experiencia.

[43] El momento del olvido de Hegel.

El analítico prescinde de él sencillamente porque tiene un sentido de lo que es la referencia que en Hegel no está. En Hegel la diferencia entre sentido y referencia no existe y, además, Hegel tiene razón en ello: esa diferencia carece de interés. Si se trata de ella hoy es solamente por la tremenda perplejidad y pobreza de nuestra situación filosófica[44]. Es bastante triste empezar por cuestiones que, en todo caso, tal vez sean interesantes, pero no son las grandes cuestiones filosóficas.

Lo que me parece que pasa es que en el período de Berlín hay una reelaboración de lo que Hegel escribió en Jena; y por eso es un período distinto, más maduro, en el que Hegel tiene más tiempo y, además, tiene dinero: no tiene los apuros que tenía en Jena. Por eso, sale un Hegel distinto. Si uno se atiene al período de Jena, sale un Hegel sumamente problemático, porque efectivamente el período de Jena está lleno de crisis internas, ya iniciadas con su experiencia como preceptor en Berna y Frankfurt. El Hegel de Berlín es un Hegel más solemne, menos simpático, menos accesible, porque lo que hay de dramático en el hombre siempre es más accesible a la gente, o pone a un filósofo más cerca de ella. En cambio, el Hegel de Berlín es demasiado conciliador, porque la filosofía de Hegel es una filosofía de la conciliación, de la paz. O es de la guerra y la paz, porque la dialéctica es lucha. Pero al final, naturalmente, tiene que terminar en la paz.

Ahora bien, si Hegel quizá nunca consiguió esa paz, entonces volvemos a Jena. Quizá Hegel nunca logró estar de acuerdo consigo mismo, pues siempre se encontró con que se le desequilibraba su sistema, ya que no era lo suficiente abarcante, pues la noción de concepto no le servía para lo que él quería. Mirado así, éste es un asunto discutible. En efecto, es discutible que el abarcar del concepto sea un abarcarlo todo, y por eso, en definitiva, su filosofía se reduce a ser una filosofía negativa, no positiva, como le objetó Schelling en la crítica que le dirigió diez años después de la muerte de Hegel. Schelling fue eclipsado por Hegel, pero la muerte de Hegel le permitió a Schelling volver a Berlín en 1841 y ocupar la cátedra durante cuatro o cinco años más. Éste dedicó esos años en gran parte a criticar a Hegel. Su crítica consiste en en que el idealismo de Hegel es un unilateral, que tal vez examine cómo se conciben las cosas, pero no trata de cómo son las cosas; es una filosofía negativa, no positiva: no una filosofía de la existencia, sino una filosofía del concepto. Sí; en último término, Hegel siempre estuvo a vueltas a este problema, el de cómo se pue-

[44] Es una cuestión de la época, no una cuestión de alguien en particular: esto no va contra nadie, sino que me refiero a la situación de la filosofía en nuestra época.

de abarcarlo todo; porque el saber absoluto no puede dejarse fuera nada, y si no se deja nada fuera, tampoco puede dejarse lo real.

3.2. *El concepto como totalidad*

Pero ¿al concebir, se consigue incluir todo en el concepto?, ¿el concepto es real y racional a la vez? O, como dice Hegel, ¿el concepto es nada menos que la Ü*bereinstimmung*? Esta palabra, *Stimmung*, es una voz que está tomada de la música, y significa fundamentalmente acorde; aunque también quiere decir simpatía, empatía, una situación sentimental en que dos personas están de acuerdo; pero fundamentalmente es concordancia, es la armonía universal. *Einstimmung* es reduplicativo, es un concorde, algo unido enteramente. Y über es la concordancia total. La Ü*bereinstimmung* del concepto, significa la entera conciliación y armonización y coherencialización del concepto con su propia realidad, puesto que la realidad es la realidad del concepto, ya que si el concepto es lo máximo abarcante, sobre todo lo que tiene que abarcar, lo que no puede dejar fuera de ninguna manera, es la realidad.

¿Realmente hace eso el concepto? Es decir, esa elección dentro de las tres operaciones racionales (usando la terminología clásica, el concebir, el juzgar y el demostrar o razonar), o esa apuesta total por el concebir, por la universalidad (el universal concreto), no está justificada. Además, ¿el concepto es el universal de los universales? Por lo demás, ¿la realidad es un universal concreto, es decir, entero, la concreción del concepto?

Esa apuesta a favor del concepto se produce en la *Ciencia de la lógica* con cierta descalificación del juicio y la demostración, porque por mucho que digan los especialistas, en definitiva es innegable que Hegel descalifica el juicio y que para Hegel la demostración carece de interés. Es decir, que la estructura de la ciencia, el conocimiento por causas, mediante estructuras demostrativas entre juicios, con hipótesis encadenadas, todo eso para Hegel es secundario y trivial. Esa apuesta por el concepto, insisto, es el equilibrio que Hegel siempre buscó; porque el concepto es la totalidad en que se encuentra todo, que no deja nada fuera; una totalidad que no tiene escisiones interiores, como sí las tiene el juicio. Por lo tanto, el concepto consigue la conciliación de todos los contrarios, sin diferencias internas que lo desgarren; el concepto tiene la fuerza de unirlo todo, es el universal concreto. Porque la

concreción tiene lugar en el universal, ya que es una Ü*bereinstimmung* del universal con la realidad que es su propia concreción. Eso es concebir; y eso es el saber absoluto para Hegel; lo que consigue concordar todo lo que es abarcado, una universalidad de carácter abarcante.

Universal concreto es la definición del concepto, *Begriff*, que da Hegel. *Begriff* viene de *greifen*; y *greifen* significa agarrar. *Begriff* no es tanto el generar[45]. En Hegel concepto también tiene que ver con la generación, pero sobre todo tiene que ver con el carácter abarcante: aquello en que todo está reunido, totalizado y absolutizado. Hegel ve el concepto también desde el punto de vista de la generación, pero sobre todo desde el punto de vista de la asimilación; en el concepto todo está integrado, todo está embutido. Yo suelo decir que la filosofía de Hegel es la filosofía de la salchicha de Frankfurt, la filosofía del embutido; porque el concepto en Hegel está tomado fundamentalmente de la nutrición, más que de la generación. Es un embutido, y en un embutido está todo; y está todo conciliado; si se practica un corte en el embutido se ve lo concreto: la realidad del embutido, su contenido, lo concreto del embutido. Pues bien, lo universal es el embutido entero. Eso es el concepto para Hegel: lo que abarca todo y no deja nada fuera; y al abarcarlo todo, además no hay una pugna interior en virtud de la cual aquello quede dividido, no hay drama interior. Pero, sobre todo, en el embutido se puede meter todo.

Esto Hegel nunca lo logró, claro. Hegel era lo suficientemente listo para darse cuenta de que no era realizable. Hablábamos de la conciencia de fracaso; la conciencia de fracaso es en gran parte debida a esto: ¿se puede meter todo en un concepto, o no se puede meter todo?[46], ¿cabe todo en el concepto? No es posible. Considero que la *Ciencia de la lógica* es la obra central de Hegel, porque el concepto es lo único que podía cumplir la intención hegeliana de la entera conciliación. Una filosofía de la totalidad tiene en su base el concepto. Pero al mismo tiempo que es la obra central plantea el problema de la unidad total de la filosofía de Hegel. Porque ¿se puede llevar la noción de concepto a la historia?, ¿la historia como historiología es también conceptología?

[45] «Concepto» en castellano viene de concebir; está en el orden de la generación: es el *verbum*.

[46] ¡Cuántas resonancias hay en esto, por otra parte! En efecto, la historia de la filosofía está entera aquí. Hegel conocía muy bien la historia de la filosofía: la filosofía griega no la entendía del todo, pero la conocía muy bien; y conocía asimismo muy bien la filosofía moderna. En cambio, la filosofía medieval no la conocía en absoluto, sabía sólo algo de la patrística, por su estancia en Tubinga.

3.3. *El concepto como génesis*

Por aquí es por donde el concepto adopta un carácter genético, es decir, es una *entwicklung*, un desarrollo[47]. Es evidente, por otra parte, que la noción de *desarrollo* es el precedente de la idea de *evolución*. Es decir, que tal como Hegel piensa la historia, incluye latente lo que luego dirá Darwin y lo que piensa Spencer. O sea, que los positivistas también son bastante tributarios de Hegel: no son tan extrahegelianos como ellos mismos creen.

Pero cuando Hegel habla del concepto en términos de desarrollo le añade el aspecto creciente del saber, en orden a la totalidad. La noción de *Entwicklung*, desarrollo, tiene esta mala connotación: es génesis, pero también crecimiento. Lo que pasa es que Hegel confunde el aspecto genético con el aspecto creciente del concepto. Hegel, aunque emplea la palabra concepto, suele usar también otra: *Geist*, espíritu. Es el término que aparece en la *Fenomenología del espíritu*. Pero el tema del *Geist* es el tema central de Berlín. El *Geist* no es un tema de la *Ciencia de la lógica*. El *Geist* es el tema del concepto en desarrollo. El concepto en desarrollo es otro asunto que el concepto como totalidad. El *Geist* no es exactamente conceptual, si es que lo estrictamente conceptual es el embutido, la asimilación, la Ü*bereinstimmung*.

¿Qué es *espíritu* para Hegel? Hegel dice que la noción de espíritu no fue pensada por los griegos, sino que es una noción posthelénica, la única gran noción posthelénica. Zubiri lo repite, evidentemente siguiendo a Hegel. En la *Fenomenología del espíritu*, indica que el espíritu no es una noción griega: en Grecia lo que tuvieron es la cosa común, pero no el espíritu. ¿Qué es el espíritu en Hegel? Nos encontramos nuevamente aquí con el problema de la coherencia o de la unidad del sistema hegeliano. Porque la utilización de la noción de concepto exige, por antonomasia, la interpretación comprehensiva concreta del universal, es decir, como totalidad, según la etimología del *greifen*: el tener todo encerrado, el concepto embutido, para decirlo gráficamente. Y, por otra parte, tenemos el concepto en proceso, el concepto como *Entwicklung*, para el que hace falta acuñar un término especial que es el de espíritu.

¿Qué es el espíritu? Hay aquí cierta dualidad, y para ver dónde está el problema, tal vez sea bueno referirnos a un precedente en que también hay un problema de unidad entre nociones fundamentales: Spinoza. En este racionalista hay tres

[47] Quien introdujo realmente la noción de *desarrollo* en la filosofía es Hegel.

ideas fundamentales que son *Deus*, *substantia*, *natura*. Spinoza nunca logró reducir esas tres nociones a una. *Deus sive substantia, sive natura*, pero el problema de la unidad de la filosofía de Spinoza está en ese *sive*. Porque Dios es lo infinito para Spinoza, la sustancia única, y la *natura* es más bien la creación, el tema de la finitud; y cómo la finitud se puede complicar de tal manera que todo tenga que ver con todo, de esa manera podemos tener un equivalente al infinito y a la unidad. El tema de la unificación de lo múltiple otra vez, claro está. Pero, con todo, Dios, sustancia y naturaleza no son la misma noción, y Spinoza no logra la conversión de una en otra.

El problema que se puede plantear muy parecido en Hegel es si éste logró unificar esas nociones, que a fin de cuentas son tres también[48]. En Hegel hay también tres nociones fundamentales: la noción de *idea absoluta*, o de *contemplación* que es lo mismo, la noción de *concepto* como *universal concreto* y la noción de *espíritu*, espíritu que, en cuanto que puede ser asimilado o puesto al mismo nivel que la idea y el concepto, se llama *Espíritu Absoluto*. Pero el espíritu no es sólo Espíritu Absoluto, puesto que hay una polisemia, es decir, el espíritu se dice de muchas maneras, diríamos glosando a Aristóteles. Está el espíritu del pueblo, el espíritu de la naturaleza, el alma del mundo; están también el espíritu objetivo y el subjetivo; están el arte, la religión y la filosofía, y ¿cómo se distinguen los tres momentos, las tres fases o niveles, del Espíritu Absoluto que son justamente el arte, la religión y la filosofía?, ¿qué es entonces el espíritu objetivo?, ¿y qué el espíritu subjetivo?, ¿qué es el espíritu del pueblo? Hay muchos espíritus y, además, está la *Fenomenología del espíritu* que es por donde Hegel empezó a abordar estos temas; es decir, sus diversas figuras. Ése es el tema central de la *Fenomenología del espíritu*, aunque esa idea no esté bien realizada en el plan, porque el plan de la *Fenomenología del espíritu* es realmente muy pobre. Es ésta una obra que, por distintas razones, no está bien hecha.

¿Cómo se resuelve esa polisemia del *espíritu*? Hegel nunca lo supo resolver. Es algo así como los *modos* de Spinoza. Tenemos idea, concepto y espíritu. Ya la identidad entre idea y concepto es un problema, pues la idea realmente no es abarcante. La idea es la contemplación, y la contemplación más que un abarcante es un sumirse. ¿Sumirse dónde? Justamente en lo abarcante, en el concepto. Pero sumirse en el concepto contemplándolo no es exactamente lo mismo que la función abarcado-

[48] He indicado este problema otras veces, pero hegelianos apresurados me han dicho que es un problema excesivo. Ahora bien, evidentemente el gran problema de la filosofía de Hegel es el de la unidad.

ra que al concepto corresponde, que es la constitución de aquello en lo que se puede sumir la idea. Constitución en términos de reunión total, de *logos*, puesto que la noción de *logos* es la que prevalece en el *Begriff* en cuanto abarcante. *Logos* significa fundamentalmente eso: reunión. El espíritu es una serie de momentos, de apariciones: es el concepto en desarrollo; apariciones, mostraciones, fenomenología, pero ¿de qué? De figuras, *Bildung*; de las figuras del espíritu; el espíritu es lo proteico. Es como un escaparate, pero no un embutido. Un conjunto de pinturas, una serie de cuadros, como un museo; mejor, como una historia de las figuras del pasado, pues no puede ser otra cosa[49]. Hegel señala que la fenomenología del espíritu es un viaje al pasado para recuperarlo y reconocerlo, un viaje de exploración en que aparecen espíritus.

En suma, considero que el *Geist* de Hegel tiene fundamentalmente esta connotación: desde luego es el concepto en génesis, es la *Entwicklung*. Pero como un conjunto de apariciones, que es interpretado como la aparición de espíritus; es una evocación de muertos, de fantasmas a los que hay que dotar de vida; en los que hay que proceder a una especie de identificación para hacer ver que aquello no era casual, que lo que parece que estaba muerto, en un viaje de reconocimiento, se puede hacerlo revivir. El espíritu es el tornasolado, la configuración inevitablemente cambiante de un concepto en génesis, que no puede hacer más que mostrarse en una serie de apariciones (aquí la aparición no es la apariencia en el sentido peyorativo); apariciones de cosas que parecían estar muertas, pero que no lo están, y que uno las puede hacer revivir, como con un conjuro.

Asimismo, Marx dirigiéndose a los positivistas de la época decía en 1875: «es un grandísimo error considerar que Hegel es un perro muerto». ¿Hegel un perro muerto? No. Hegel vendría a decir lo mismo respecto del espíritu: éste no es un perro muerto, no puede ser el valle de los esqueletos. ¿La historia es el valle de los esqueletos?[50] Hegel procede a la resurrección de la carne. Por eso la historia es el juicio universal, donde todas esas figuras tienen que comparecer para mostrar su justificación parcial, porque no son más que fases de la *Entwicklung* del concepto. Pero, precisamente por eso, todas esas figuras exigen una última figura que las abarque a

[49] Por eso Marx dijo de Hegel: «¡buen trabajo viejo topo!». Esta frase se encuentra originariamente en Hamlet de Shakespeare, y está referida a su padre, al espíritu de su padre. «Buen trabajo viejo topo» es la *Fenomenología del espíritu*.

[50] Recuérdese la visión profética: el valle de Josafat.

todas, el concepto, ahora ya en el sentido del embutido, es decir, el último concepto. Por tanto, finalmente prevalece el sentido que tiene el concepto en la *Ciencia de la lógica* sobre el sentido que tiene considerado como espíritu.

Idea sive conceptus sive spiritus; éste es el gran problema, o el gran interrogante que justamente aparece cuando uno toma la *Ciencia de la lógica* como obra central. Entonces la *Fenomenología del espíritu* aparece como espectrografía, o espectrología, como un intento que en realidad sólo puede hacerse literariamente. Hegel quiere hacer algo más, porque sabía lo que era la resurrección de la carne: algo así como un intento de juicio universal. Pero entonces Hegel se arroga un privilegio divino, que es hacer que el pasado no haya muerto, y someter así a juicio el pasado. Ese sometimiento a juicio del pasado es la *Fenomenología del espíritu*, pero también lo es la *Filosofía de la historia* del período de Berlín: un modo de hacer comparecer todas las figuras. Aquí está la palabra: la *conciencia*; o mejor todas las figuras de la *autoconciencia*.

Se va viendo poco a poco qué posibilidades hay de entender a Hegel, y al mismo tiempo me parece que Hegel va compareciendo poco a poco. De Hegel se pueden tener esas dos, o eventualmente tres, interpretaciones; aparte, claro está, de echarlo a la basura, o de querer hacer una filosofía en que el concepto no signifique nada, y en que la lógica sea una lógica complicada con el problema de la referencia. Se puede ser partidario del período de Berlín, y considerar que Hegel es el gran maestro, el supremo organizador de todo. Y se puede decir que el Hegel auténtico está en la *Fenomenología del espíritu*, y que todo lo demás es simplemente un desarrollo ulterior. Pero se puede decir también que Hegel es un filósofo sistemático, y que lo que tiene de sistemático tiene como primer analogado, por así decirlo, la *Ciencia de la lógica*; porque ahí es donde se decide la cuestión central, qué es el *saber*: saber significa *concebir*, si es que el saber es absoluto, que es lo que Hegel sostenía.

Entiendo a Hegel así: la *Ciencia de la lógica* es la estricta culminación del período de Jena; y, por lo tanto, la *Fenomenología del espíritu* no es la obra central de Hegel, ni siquiera la obra central del período de Jena. El período de Jena terminó porque Hegel se tuvo que marchar a causa de su penuria económica, y eso quiere decir que el período de Jena es un período interrumpido, que no tiene una autonomía propia. El período de Jena propiamente culmina en la *Ciencia de la lógica*. La *Ciencia de la lógica* es el centro, y es desde ella como se pueden volver a retomar los problemas de la *Fenomenología del espíritu* y escribir la obra del período de Berlín.

3.4. *Sistema y contenidos del pensamiento hegeliano*

Indicado lo que precede, y antes de entrar en la temática, hay que hacer todavía la siguiente observación: si a Hegel se le desmonta, lo cual es una necesidad para el posthegeliano, el modo también de llevar a cabo ese desmontaje exige considerar a Hegel como un gran conjunto de contenidos; atender a Hegel desde el punto de vista de los asuntos que ha tratado. Eso significa tener en cuenta su formación, su gran conocimiento de los clásicos, su conocimiento suficiente de la filosofía moderna; tener en cuenta cómo conoce el XVIII que influye mucho en él: Rousseau, que es una de sus primeras lecturas; tener en cuenta asimismo los impactos que sufre, la Revolución Francesa, etc. Pero eso conlleva descuidar o considerar secundario lo que podríamos llamar lo sistemático, la estructura formal del pensamiento de Hegel.

Podríamos comparar esta actitud ante Hegel con lo que hicieron en el Renacimiento con el Coliseo de Roma. Ahora el Coliseo es un esqueleto, pues antes estaba recubierto de mármol. Esos mármoles están ahora en los palacios que construyeron tras ser desmantelado el Coliseo. Un inmenso edificio, una cantidad enorme de materiales, una cantera al alcance de la mano; con las piedras ya labradas. Con lo cual los arquitectos lo fueron dejando despojado, tal como se encuentra ahora. Algo parecido sucede con Hegel. Éste puede ser considerado como una inmensa cantera de materiales. Si se procede así, o si se quieren ver en Hegel solamente los contenidos, es decir, los asuntos de que trata, es evidente que Hegel aparece más bien como alguien que ha pensado muchas cosas y las ha ido poniendo una detrás de otra, intentando organizarlas de alguna manera, más bien que como un filósofo sistemático. Quizá aparece como alguien que va en busca del sistema, pero propiamente no lo habría logrado; lo habría intentado, pero no siendo propiamente un filósofo sistemático, sino más bien un hombre que había pensado muchas cosas y sentía la necesidad de irlas poniendo en orden.

Este tipo de exégesis de Hegel es corriente, y últimamente muy corriente; especialmente a partir de la publicación de los escritos juveniles a instancias de Dilthey. Este historicista tenía la impresión de que Hegel no podía ser un pensador sistemático; o que lo más valioso que hay en Hegel se puede arrancar del sistema, porque Hegel es el contenido de los asuntos tratados, que están sólo falsamente, accidentalmente, sistematizados; que, aunque en Hegel existe la voluntad de sistema, es innegable que no pudo ser llevada a cabo. Por tanto, lo que en realidad hay en Hegel son

dos dimensiones: la apariencia de sistema y una mente sumamente capaz de observar y de abstraer, pero al margen de la construcción. Se trataría, pues, de un Hegel superado por su inmenso saber, diríamos, que nunca llegó a decir todo lo que podría haber dicho, precisamente porque sabía, o había pensado, muchas cosas. Lo que ocurre es que, como estaba de moda en la época la sistematicidad, la idea de meterlo todo en un sistema, la idea de totalidad, pues a partir de Fichte todo se llama sistema, (también en Schelling), entonces Hegel lo que ha habría hecho es sumarse a su época. Y así aparece un Hegel doble, en el que lo sistemático, lo formal, la articulación de los temas, es secundario.

Razones para mantener esta tesis acerca de Hegel hay muchas: la primera, la que expresó aquí el profesor Kauffman: que el procedimiento hegeliano, la llamada *dialéctica*, no puede ser propuesto como un método general. Es decir, si uno intenta encontrar qué significa lo lógico, qué significado estructural o conectivo utiliza Hegel, tendríamos la dialéctica. Pero después uno se encuentra con que la dialéctica no sirve. Si uno toma la dialéctica y fija su atención en la organización de los temas, y quiere sacar de aquélla no ya los temas (la semántica de Hegel diríamos, y qué es lo que Hegel propone), sino también la articulación de los elementos (la sintaxis de los predicados) dentro de un saber total, esa manera dialéctica de conectar Hegel los temas, resulta que no sale, que no se puede llevar a cabo; y, en cambio, la temática es muy rica. Hegel es muy intuitivo. Tiene unas ideas o arquetipos a los que recurre con frecuencia. Es un gran observador[51]; un pensador muy inteligente; pero ¿es sistemático, o sólo aparentemente sistemático? ¿Qué sistema puede tener el Coliseo?, y ¿qué importa la estructura del Coliseo si de lo que se trata es de sacar sus mármoles?

Los que así piensan denuncian que la lógica de Hegel no hay manera de establecerla de una manera inteligente. Por ejemplo ¿qué quiere decir el paso del ser a la nada y al devenir? El primer movimiento de la *Ciencia de la lógica* es un juego de palabras, porque ¿cómo se puede pensar eso? Dicen que de ninguna manera; no hay manera de pensar la *dialéctica*. Pero entonces, lo mejor es abandonarla y decir que Hegel propiamente hablando no es un dialéctico. También está la noción de *universal*, y está la noción de *concreto* o de concreción: hay una relación clara entre universal y concreto.

[51] Por ejemplo, hizo unos estudios muy buenos sobre pintura holandesa.

Pero en Hegel aparece además otra noción: la de *particular*. ¿Con qué se corresponde lo particular? Algunos plantean el asunto de esta manera: universal, concreto, particular. Pero ¿con qué se corresponde el particular?, ¿qué es la *Besonderheit*? Hegel distingue lo particular de lo concreto. Lo particular se corresponde con lo que Hegel llama *abstracto*. Para estos señores esa correspondencia es muy extraña. Lo abstracto no es solamente lo general, no es solamente una idea; lo abstracto para Hegel no es un concepto, pues si hay abstracción no hay concepto. Entonces, ¿qué es lo abstracto? Se ve enseguida que aquí hay una especie de prejuicio: el intento de encontrar una estructuración de acuerdo con criterios lógicos formales. Esto naturalmente fracasa en redondo cuando se quiere aplicar a Hegel, porque lo estructural en él no es lógico-formal. Si a algo le tiene manía Hegel es a la lógica formal, a una estructura carente de contenido. Por tanto, nos quedamos con los contenidos. Si no es una lógica extensiva será una lógica intensiva, podríamos decir con terminología de Leibniz; pues quedémonos entonces con lo intensivo. Pero si es lo intensivo y la lógica se puede separar formalmente, entonces la lógica es accidental respecto de los contenidos. Hay una evidente dificultad; más aún, hay una absoluta imposibilidad en transformar la dialéctica de Hegel en una lógica formal, porque no es una lógica formal: es el rechazo de la lógica formal, eso es lo que es la dialéctica. Vemos que es muy difícil pensar la dialéctica.

También es evidente que entender a Hegel nada más que cómo filósofo dialéctico es una equivocación. En cierto modo, aquí hay una reacción a ello, porque la identificación de Hegel con la dialéctica es algo que se hizo en el siglo XIX. Hegel es el máximo filósofo dialéctico; la filosofía de Hegel es la filosofía dialéctica. Pero esto no es enteramente cierto. La verdad es que Hegel no es estrictamente, y nada más que, un filósofo dialéctico. Quien dijo que era un filósofo dialéctico fue Marx, quien más exageró la cosa, y también Kierkegaard, aunque éste no leyó directamente a Hegel, sino que le conoció a través de su asistencia a las lecciones de Shelling (lecciones críticas). Kierkegaard entiende también que la dialéctica es la clave del hegelianismo. Marx incluso cometió el error de emplear las nociones de *tesis*, *antítesis* y *síntesis* al establecer que la dialéctica era la distinción entre tres fases. Esta tríada no aparece nunca en Hegel. De vez en cuando aparece la palabra *tesis*, de vez en cuando la palabra *antítesis*. La palabra *síntesis* sí aparece en Hegel. Pero nunca aparecen juntas las tres. Donde aparecen juntas las tres es en Fichte, porque ésa es terminología de este pensador, no de Hegel. ¿Acaso Hegel es un filósofo que lo piensa todo en términos de tesis, antítesis y síntesis? No. Si se va a bus-

car una estructura formal en Hegel, y se va con un criterio de búsqueda que es lógico-formal, no la encuentra.

Cuando un científico acude a una consideración formal para tratar de aplicarla a contenidos, a la realidad (y es evidente que Hegel lo intenta, pues la realidad está para él en íntima sintonía con el concepto), entonces lo que se propone es encontrar un *método* que sirva para cualquier caso y, por tanto, que sirva para predecir. ¿De qué me sirve a mí un sistema formal si no me sirve para predecir? Esto es lo que suele decir un científico positivo: ¿para qué me sirve la matemática aplicada a la física? Pues para predecir. ¿Para qué quiero formalizar matemáticamente los fenómenos de la naturaleza, si de esa manera no conozco ninguna regularidad que me permita decir cómo va a seguir siendo, cómo se va a seguir comportando la naturaleza? Lo cual indica, naturalmente, que el fenómeno sirve de verificación a la hipótesis establecida en términos formales. Pero es evidente que la dialéctica no sirve para eso. La futurología dialéctica es de Marx, pero no es propia de Hegel en absoluto. En Hegel no hay profecía alguna más que ese vaticinio acerca de la demencia última.

Pero ¿es correcto decir que la filosofía sirve para prever el futuro? Eso, eventualmente, lo lleva a cabo la matemática, pero la dialéctica de Hegel no. Por tanto, los lógicos y matemáticos se enfadan con este modelo hegeliano, y declaran que no hay nada formal en Hegel. Lo formal tiene interés para ellos en la medida en que sirve para prever, y como lo formal en Hegel no sirve para prever absolutamente nada, lo abandonan. Hegel no habla nunca del futuro y, además, dice taxativamente que no puede hablarse del futuro. Lo indica cuando habla de América: América es el país del futuro, pero de América no voy a hablar, porque la filosofía no trata del futuro sino sólo del *presente*.

No se puede segregar o abstraer de la filosofía de Hegel la dialéctica tal que sea un método válido para todos los casos. La pretensión de competir con los científicos en términos de verificabilidad dialéctica no se le ocurre a nadie que sepa quién es Hegel, a nadie absolutamente; es la cosa más estúpida que se puede hacer con Hegel. Y algo de ello hay en la polémica entre Adorno y Popper sobre si el saber tiene que ser de totalidades, de hipótesis falsables. Pero ¿cómo aplicar la categoría de totalidad a la previsión científica, si la categoría de totalidad no está en presente?, ¿cómo puede hablarse de un todo futuro dialécticamente? Resulta, por tanto, que las preguntas de Popper y de Adorno se cruzan. Pero quien tiene razón al final es Popper, porque no hay un solo dialéctico que pueda formular la noción de un todo creciente, es decir, de una generalización o de una universalización creciente.

En cambio, un científico no se puede cansar de decir que toda la historia de la ciencia consiste en una generalización creciente, y que Einstein es una unificación de campos, que alcanza al campo gravitatorio, y que hay que ir hacia la unificación con el campo electromagnético, es decir, que las teorías científicas son cada vez más generales. La ciencia progresa por el orden de la generalización (Hegel diría abstracta). La dialéctica no procede así, porque nada abstracto es dialéctico para Hegel. Al final resulta que quien gana es Popper, porque a los otros la dialéctica ya no les interesa si no tiene rendimiento científico. O con la dialéctica se sabe todo, o la dialéctica no sirve para nada. Hegel era alérgico a la lógica y a la matemática; la dialéctica de Hegel está pensada para declarar falsa la lógica formal. La lógica formal, dice Hegel taxativamente, es la lógica falsa, porque no puede ocuparse más que de particularidades; y si la verdad es el todo, lo particular es lo falso. Seguir hablando de dialéctica al margen del todo, y decir que la categoría del todo se puede aplicar en términos progresivos es no saber de qué se habla.

Hegel no quería ni oír hablar de que se pudiera saber nada del futuro. En Hegel (y eso lo admiten todos) no hay más que dos momentos temporales: el pasado y el presente; el futuro no cuenta como dimensión del tiempo. Para Hegel el tiempo es nada más que pasado y presente. Si se recuerda a Nietzsche, se verá que en el fondo dice lo mismo cuando ve que el futuro y el pasado tienen que ser el mismo infinito; con lo cual resulta que el proceso del eterno retorno no es más que la reposición del pasado. O sea, que Nietzsche en este punto es Hegel. Para Nietzsche no hay futuro; el futuro no tiene interés. Para un científico positivista, un defensor del progreso indefinido, para alguien que quiere inventar, o para quien quiere instalar la sociedad perfecta al final de los tiempos, como es Marx, el futuro sí tiene sentido; para ellos no sirve el modelo hegeliano, pues no pueden jugar a que el tiempo no tenga más que pasado y presente.

3.5. *Dificultades de la dialéctica*

Si se sostiene que en Hegel no puede haber *dialéctica* como dimensión fundamental de su filosofía, porque si la hubiera, como para él dialéctica significa estrictamente *génesis* o *desarrollo*, y también *totalidad final*, entonces la dialéctica se rompería. Recuérdese que hay dos nociones de *concepto* en Hegel: concepto como *espíritu*, y concepto como *universal concreto* y final; éste es un sentido del concepto que hay que

ver desde el punto de vista de la nutrición, de la asimilación: el embutido de que se habló. Lo concreto es el contenido, es la lógica intensiva de Hegel. En cambio, cuando el concepto es desarrollo, tenemos el espíritu. Pero si hay desarrollo la totalidad se rompe. El concepto como desarrollo y el concepto como asimilación no casan, no son compatibles. Si el espíritu no ha terminado su tarea, si su tarea es sin fin, si es un proceso al infinito, entonces no hay ningún concepto como universal concreto.

No es admisible la idea de que el contenido se esté desarrollando actualmente. El pasado ya ha pasado. ¿Cómo es posible que Hegel piense que se esté desarrollando el pasado? No se le puede ocurrir ni a un demente. O sea, un tiempo en que no hay más que presente y pasado, ¿cómo puede ser un tiempo dialéctico?, ¿de qué tipo de génesis puede hablarse en él? Cuando se trata del pasado, ¿cómo voy yo a ejercer ahora la génesis del pasado, si el pasado ya ha sido? La famosa *Entwicklung* de Hegel no es más que una organización suya sobrepuesta; es el modo como Hegel ve que los acontecimientos se suceden tal y como él los entiende, pero de ninguna manera es una generación de ellos en el sentido fuerte. Hegel no puede decir que el pasado es como es y que la historia, como historia del pasado y presente (toda esa historia que en la *Fenomenología del espíritu* empieza en Grecia y culmina en su época) sea dialéctica. No lo puede decir que sea una génesis, un proceso dialéctico. Y no lo puede decir porque hablar de un proceso dialéctico del pasado es una contradicción, una contradicción no dialéctica, o sea, una necedad.

La dialéctica no sirve para el futuro por razones absolutamente estructuradas: porque lo real no puede ser distinto de lo racional, y si se piensa el futuro se tiene un futuro racional que por ser futuro no es real aún, con lo cual se ha roto la ecuación entre lo real y lo racional. Por ello es absurda una lógica dialéctica que prevea. Y si, por otra parte, la lógica dialéctica no me sirve para generar el pasado, porque el éste es ingenerable por el pensar, entonces ¿qué es la dialéctica? Habría que decir: nada; habría que coger la dialéctica y echarla a un lado. Ni sirve para el pasado, porque decir que la dialéctica genera el pasado es demencial. Tampoco sirve para el futuro, porque si sirve para el futuro entonces es un método, pero no un proceso, porque lo racional se ha desligado de lo real. Ante estas aporías, que son totales, ¿qué hacer con la dialéctica? Pues nada: dejémonos de dialécticas y vayamos a ver lo que en Hegel hay de contenidos.

Y sin embargo, la pura verdad es que en Hegel los contenidos sin el lugar que ocupan en el proceso se particularizan, hasta tal punto de que para Hegel carecen de significado (en la terminología de los analíticos, carecen de sentido). La preten-

sión de encontrar en Hegel intuiciones, interpretaciones de Goethe, o del cristianismo, de Platón, de Spinoza, al margen de la ordenación que Hegel hace de todo ello, según la cual cada uno de ellos es necesariamente donde es, y cuando es, es decir, como el momento del proceso que es, es una pretensión pobre, y reduce a Hegel a un coleccionador de temas. Por tanto, ¿es la de Hegel una filosofía o qué es? ¿Hay dos filósofos en Hegel, el que quiere el sistema y el que funciona con intuiciones?, ¿esos dos son dos filósofos incomunicables, de manera que lo que hay de organización o de lógica en Hegel es completamente secundario?

Se nota que si se plantea la cuestión de la dialéctica hegeliana en estos términos lo mejor es dejarlo: dejemos la dialéctica de Hegel y cualquier otra dialéctica. La dialéctica y la lógica son dos cosas absolutamente incompatibles. Si uno es dialéctico, lógicamente está loco; de manera que la pretendida sistematización de Hegel es inviable. Lo único que hay es un espíritu, el de Hegel, que es sumamente inteligente, capaz de entender muy bien muchas cosas; pero no de articularlas, pues ha renunciado a la lógica, no tiene lógica. Esto pasa si, cuando uno quiere encontrar el valor lógico de la dialéctica, se encuentra por todas partes inducido a anular el carácter procesual de la dialéctica. En esta polémica parece que no hay ganadores ni perdedores, sino la gran conciliación. Aludiendo un poco a lo que decía Hegel, que parece querer hacer de redentor apocatasta. Esto es más parecido a Orígenes, pero es Hegel: el final es la *reconciliación*, o sea, que no hay ni buenos ni malos, ni vencedores ni vencidos: nadie ha ganado.

Hay que contraatacar de otra manera y decir: si lo que Hegel ha pensado es puramente un producto de su gran capacidad intuitiva y de su inmensa erudición, entonces Hegel nos ha engañado; si de los dos Hegel, el único auténtico es el de la intuición, ¿por qué Hegel nos propone su filosofía en forma de sistema? Es decir, ¿es posible que haya en Hegel algún contenido al margen de la forma?, ¿es posible que Hegel sea un filósofo de lo inmediato, cuando está atacando la inmediación por todos los lados? Hegel tiene delante una serie de cosas, las tiene en su cabeza y las expone en sus conferencias (aunque, por otro lado, no era demasiado buen conferenciante); pero luego resulta que cuando escribe sus libros o cuando revisa los apuntes de los alumnos, todo lo pone en orden y de acuerdo con un criterio de negatividad dialéctica. Y, además, si son separables los contenidos de las formas, ¿por qué Hegel se mete con la lógica formal? Ya que lo hace porque es una lógica que está separada de los contenidos, que solamente se aplica a unos contenidos externos, pero que no tiene contenidos *qua talis* ¿Por qué?

Es manifiesto que, aunque Hegel no lo haya conseguido (aunque al final haya que decir que la lógica como dialéctica no resulta), con todo, eso es lo que habrá que decir al final, en último término, pero no antes. Si uno quiere ser un expositor fiel de Hegel, y no alguien que se invente a Hegel para poder aprovecharlo sin compromiso alguno, debe sostener esto. ¿No es evidente que lo que Hegel está diciendo es que la lógica formal es falsa? Y lo es precisamente porque no tiene que ver con los contenidos. Pero entonces, ¿cómo sostener que lo formal en Hegel no existe más que como un puro criterio de ordenación, el índice de sus libros?

Hegel sostiene lo siguiente: ¿por qué es falsa la lógica formal? Por esta sencillísima razón: porque es un pseudoproceso. A es B, si A y B son estrictamente solidarios con el movimiento del pensamiento según el cual se pasa de A a B; si no, el pensamiento no ha generado nada. Si no es solidario, es decir, si cuando se pasa de A a B, ese paso no es la generación de B, el paso es un pseudo-paso. En el extremo opuesto está afirmar que el pensamiento es una dinámica, puesto que si se pasa de A a B hay dinámica del pensar, que está por encima del contenido; una dinámica racional que no tiene absolutamente nada que ver con que A y B sean posibles, puesto que A y B se suponen, están antes y no son generados. Cuando se establece la conexión entre A y B con un 'es', ese 'es' es *per accidens*, como dicen algunos analíticos del juicio. Esto lo puede decir un lógico-formal, para el cual la lógica planea por encima de las referencias, pero de ninguna manera puede generarlas. Esto lo puede decir, hasta cierto punto, un kantiano, para el que la *cosa es en sí* y no la genera el pensamiento. Pero si nosotros hablamos de desarrollo, si nosotros decimos que lo racional y lo real están en Ü*bereinstimmung*, entonces si se da el paso de A a B, B es el resultado del paso; de manera que si no se da el paso no hay tal B: no existe B en absoluto. Si B y A existen al margen del paso lógico que se da entre ellas, entonces la lógica es formal, vacía; la lógica es lógica de abstractos nada más, y una lógica abstracta ella misma. ¿Por qué razón? Porque no ha puesto a A y a B, ya que A y B eran presupuestos al entrelazado lógico que se ha hecho con ellas.

Eso lo puede decir Wittgenstein, quien sostiene que la lógica es la pintura; y aún la noción de pintura en Wittgenstein es bastante más que formalidad extrínseca. Pero caben dos posibilidades: que el cenicero o el libro sean tales al margen de todo proceso, o que tengan unos procesos naturales generadores. Esto lo ha hecho alguien en una fábrica, y esto otro lo ha hecho alguien en una imprenta. Entonces si se dice «una cosa no es la otra», esa declaración ni quita ni pone nada, de manera que el «esto no es esto», considerado como proceso lógico, es enteramente vacío, preci-

samente porque no es genético: porque no genera los contenidos; y, además, la relación lógica entre esto y esto es una relación accidental, porque a una cosa le importa poco no ser la otra, y viceversa. Esto es cosismo: lógica y cosa. La lógica es un proceder abstracto y luego está la realidad, que son las cosas. Así se abusa de esa observación tomista de que para las cosas ser conocidas es una denominación extrínseca.

Pero es evidente que si Hegel sostuviera esto, entonces todo lo que ha escrito no es más que un puro montón de cosas y, además, todo lo que ha dicho acerca de la lógica formal es hablar por hablar: una crítica a la lógica formal sin proponer una solución. La única solución que tiene la crítica a la lógica formal, es decir que los contenidos son inseparables de la forma del proceso *qua talis*; y si no, no hay *Entwicklung* posible. Si se dice que 'A es B' es una declaración extensiva a A y B, entonces lógica formal, abstracta. En cambio, si se dice que aparte de la lógica formal existe otra cosa que es la *Ciencia de la lógica*, en la cual contenido y forma son solidarios, entendiendo por forma la forma de proceder, es decir, el proceso, el paso que hay entre A y B, de tal manera que sin ese paso B no existe de ninguna manera, si esto es así, entonces la lógica es dialéctica, y tenemos *Entwicklung*, génesis, y además nos hemos cargado completamente la lógica formal; que es falsa porque no tiene nada que ver con la realidad, porque de entrada ha renunciado a tener que ver con ella, y se afirma como extrínseca a ella. Pero si la lógica es extrínseca a la realidad, la realidad es ilógica ¿o no?

Ahora bien, Hegel afirma que todo lo real es racional y todo lo racional es real; ni la realidad es irracional ni la lógica es irreal, es decir, un puro ente de razón. Si dijera eso, o si en definitiva Hegel no hubiera querido nunca hacer un sistema, entonces sería la estafa suprema. No obstante, aunque haya querido hacerlo, seguramente no ha podido, porque es imposible: no hay ninguna articulación en que B dependa de A intrínsecamente, en virtud del paso de una a otra; que B sea racional respecto de A y real respecto de A a la vez y por la misma razón, o por el mismo título. Pero, o Hegel quiere decir esto, o no quiere decir nada cuando se mete con la lógica formal.

El problema es, pues, si Hegel es un pensador dialéctico o un pensador de contenidos, un pensador en el que la manera como están pegados los trozos le importa tan poco como le importaba a los arquitectos del Renacimiento cómo estaban pegados los trozos de mármol en el Coliseo, porque lo que querían precisamente era apropiarse de esos trozos. De manera que el carácter orgánico de los trozos respecto del Coliseo era justamente aquello que despreciaban, porque lo que querían era quitar aquellas piedras para ponerlas en otro edificio. Pero hay declaraciones taxati-

vas de Hegel de que esto no se puede hacer, de que eso, que los materiales sean materiales al margen del sitio que tienen en la construcción, es lo falso; eso es la lógica falsa. Pero si la lógica es falsa, también la realidad es irreal en términos de racionalidad: no hay realidad, porque una realidad que no sea racional no es la realidad. Aquí está la cuestión tal como nuclearmente hay que plantearla.

Hay muchas razones y motivos positivos frente a esta cuestión, pero la cuestión sigue íntegra y reside estrictamente en esto. Si entendemos la dialéctica de acuerdo con criterios de lógica formal, hay que decir que la dialéctica de Hegel no tiene ningún valor. Pero si decimos eso, Hegel no es más que un puro montón de asuntos en el que podemos entrar a saco, y luego valorar si tiene o no tiene razón, si ha entendido o no ha entendido bien: ¿por qué empezó la historia por Grecia en lugar de por las cuevas de Altamira? Al final hay que decir que si la historia empieza en Grecia, como empieza en la *Fenomenología del espíritu*, o en China, como empieza en la *Filosofía de la historia* de Berlín, se debe a que Hegel no sabía que existían las cuevas de Altamira, a que la erudición de Hegel no llegaba hasta eso. Y además la prueba manifiesta de que no hay quien genere el pasado dialécticamente es que Hegel no pudo llegar a ellas; Hegel no sabía nada del cuaternario. ¿Entonces todo su sistema es un camelo? Respuesta: en último término, claro que lo es; porque, insisto, generar el pasado no es posible. De manera que si el tiempo dialéctico, el tiempo de la *Entwicklung*, del proceso, es el pasado y el presente, y se trata de engendrar el pasado hasta llegar al presente, entonces naturalmente eso no se puede tomar en serio. ¿Dónde empieza la historia? ¿En Grecia, en China, o en las cuevas de Altamira? Depende de lo que a uno le digan, o de los datos históricos que se posean; pero si todo depende de ellos, entonces generar efectivamente el pasado es imposible. En último término, tomarse en serio la dialéctica, decir que la génesis dialéctica es una génesis del pasado, no puede admitirse. Y entonces Hegel no sería más que una serie de intuiciones conectadas, pero cuya conexión no tiene sentido.

Pero de ese modo no se toma en serio a Hegel, porque Hegel dice taxativamente que en la estructura A es B, o A es inseparable de B, o es lógica formal. No se puede decir que Hegel es un gran intuitivo que se dedica a ordenar una serie de pensamientos; eso es lo que en definitiva ocurre, pero no es lo que Hegel cree que ocurre. Lo que Hegel piensa que ocurre es que al ordenar los datos los genera; a lo cual naturalmente se puede responder que es falso, ¿por qué? Pues porque Hegel ordena las cosas varias veces de distinta manera. El índice de la *Enciclopedia* en la edición de 1817, en la del 27 y en la del 30, no digamos ya en las posteriores que están llenas de

añadiduras por parte de los discípulos, ha variado; y la *Enciclopedia* es la obra que al parecer era un epítome, un intento de sistematización, de ofrecer el sistema de Hegel entero. ¿Dónde está entonces la necesidad? La tiene que haber, porque si B no puede ser si no es en función de A, y en función del paso de A a B, entonces B está necesariamente donde está, y no puede ser en ninguna otra parte. Es decir, B es su momento dialéctico, su momento procesual, y fuera él no es B.

Respuesta: es que Hegel pone a B en relación con A unas veces, y otras veces la pone en relación con C; porque, en definitiva, lo que pretende hacer Hegel es imposible. Entender que B sea un momento dialéctico y fuera de ese momento no sea B, no significa nada, no es verdad; que B solamente puede ser verdad en el todo, y el todo es la presencia absoluta, como dice Hegel, la eternidad… no puede ser. La respuesta definitiva es ésta: 1º) Proceder con procedimiento lógico formal en el pensamiento de Hegel no tiene sentido; quien lo haga no encontrará en Hegel nada más que materiales. 2º) Lo que evidentemente Hegel se propone es la génesis dialéctica de los contenidos: A, B, C y D, etc. 3º) El propósito de Hegel es irrealizable, pero no por eso deja de ser su propósito, y lo que hace que la dialéctica de Hegel no sea la lógica. Ahora bien, no se puede sostener que Hegel quiere pensar contenidos al margen de la generación formal de esos contenidos, porque si se admite eso, se está desfigurando su pensamiento.

Se puede decir a Hegel: lo que usted quiere hacer no se puede hacer. Pero no se le puede decir: lo que usted quiere hacer realmente no lo quiere usted hacer y, además, eso que está usted queriendo hacer es lo que me importa menos de todo lo suyo. La dialéctica hegeliana es la tesis según la cual un contenido es inseparable de la forma, siendo la forma un dinamismo, un paso, y viceversa. Eso es lo que, en principio, significa dialéctica frente a la lógica formal para Hegel: el carácter distintivo de la estructura del pensar de Hegel. Hegel considera que, según la dialéctica, hay génesis: que la realidad es racional y lo racional es real. Naturalmente, es una pretensión excesiva, pero eso tiene que ser la valoración de la dialéctica, no puede ser la eliminación de la dialéctica en Hegel.

¿A qué se parecen los momentos dialécticos? A lo que más se parecen es a lo que Platón llama *koinonía* en el *topos uranos*: cada idea está en el lugar que ocupa en la comunidad de las ideas. ¿Por qué? Porque quien se inventó la dialéctica de verdad fue Platón. Aunque Hegel habla mucho de Platón, al que dedica una parte muy considerable de su historia de la filosofía, el estudio comparativo de Hegel con Platón aún no se ha llevado a cabo. Hegel era un gran lector de Platón, y también de

Aristóteles. A lo que más se parece la dialética hegeliana no es a la filosofía de Zenón de Elea, que es más una erística, sino a Platón. El pensador de Atenas empieza a pensar la *koinonía*, es decir, cómo las ideas participan unas de otras. Piensa en una estructura, en unas relaciones necesarias, que se establece de distintas maneras: de una manera en la *República*, de otra en el *Parménides*, o en el *Sofista* y en el *Filebo*[52]. Pero Platón tampoco termina de resolver la cuestión.

4. La unidad en Hegel[53]

4.1. *La unidad circular del sistema hegeliano*

Nos planteamos en Hegel el problema de unidad: ¿hay una única filosofía hegeliana? Es decir, ¿la génesis de su planteamiento es completa, unitaria? Ciertamente Hegel se ocupó de muchos asuntos: de lógica, interpretándola en su pensamiento como metafísica. También se ocupó, y abundantemente, de la historia. Y en la *Fenomenología del espíritu* trata de una enorme cantidad de asuntos, como el arte, la religión, la cultura. Hegel se ocupó asimismo del Estado, de la organización de la sociedad: prácticamente es el fundador de la sociología. Y también intentó, como es natural, hacer una filosofía del mundo, de la naturaleza. Por tanto, hay que plantear: ¿es posible decir que todo ese material constituye una unidad desde el punto de vista del *sistema*, es decir, desde el punto de vista de su génesis, de la derivación de unas cosas respecto de las otras? ¿Hegel ha constituido un *sistema* general completo y unitario?

Eso parece, especialmente, si nos fijamos en la *Enciclopedia*; sobre todo en la última edición, la de 1830, que amplía mucho la primera, la de 1817. Se trata de algo que a Hegel le ocurría siempre: empezaba queriendo escribir algo no muy extenso, y luego se inflaba. Con la *Enciclopedia* le pasó eso: que al final se hinchó enormemente; y la edición póstuma, en que además están las anotaciones de los discípulos, ya es

52 Posiblemente el *Filebo* sea la más lógica, y la más pitagórica, de todas.

53 Los seis primeros epígrafes de este capítulo fueron presentados como ponencia en el congreso *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel* celebrado en la Universidad de Málaga en 2009; y se publicaron en las actas: cfr. Falgueras-García-Padial (edits.): *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel, v. I: la sustancialidad y subjetividad humanas*. «Contrastes», suplemento nº 15, Málaga, 2010, pp. 147-64.

un libro de unas 800 páginas aproximadamente. Pues si, efectivamente, uno se atiene al plan de la *Enciclopedia*, podría decirse que más o menos Hegel piensa este conjunto de temas. Hay una filosofía de la naturaleza. Hay también una antropología: una filosofía del hombre, en tanto que el hombre no es simplemente un ser puramente físico o un animal. Después hay una filosofía del espíritu absoluto. Y también está la lógica. Como a su vez, al final de la lógica, y por un procedimiento curioso que es la alienación, sale la naturaleza, entonces resulta que el conjunto viene a ser como un círculo. La filosofía sistemática de Hegel es unitaria de modo circular.

De una parte, el Espíritu Absoluto tiene tres miembros: son el arte, la religión y la filosofía. Por filosofía se entiende lógica o metafísica. Pero resulta que la filosofía es también historia de la filosofía, porque Hegel quiere hacer corresponder la historia de la filosofía con la estructura de la lógica. Y la lógica tiene a su vez tres miembros: la filosofía del ser, la de la esencia y la del concepto. Considero que esta división tiene un cierto carácter histórico; es decir, según Hegel, las primeras categorías, las primeras nociones lógico-metafísicas de la historia de la filosofía, habría que colocarlas en el ámbito del ser. La filosofía de la esencia sería ulterior, fundamentalmente la filosofía que aparece en Spinoza y en Leibniz. Y luego viene la filosofía del concepto, que es lo último: es su propia filosofía, su añadidura a la historia de la filosofía. El concepto culmina en la idea absoluta; ésta se aliena, y al alienarse tenemos la filosofía de la naturaleza. La naturaleza también se divide en tres miembros: el estado físico, que a veces también se llama mecánico, el estado químico y el estado orgánico de la vida. Al final de lo orgánico aparece el hombre, y aquí entonces tendríamos la antropología de Hegel. Pero, para hacer la cosa trimembre, habría que decir algo así como esto: por un lado, tenemos la naturaleza y, por otro, el Espíritu Absoluto. Resulta que en la filosofía del espíritu aparecen el Estado, la moralidad y otros asuntos semejantes: esto es el espíritu. Pero la antropología tiene que ser también espíritu; luego será espíritu subjetivo, una primera parte; y, entonces, la otra será el espíritu objetivo. Y finalmente el Espíritu Absoluto.

El espíritu subjetivo tiene tres miembros: la antropología, la fenomenología del espíritu –algo un poco raro meter aquí la *Fenomenología*, pero no cabía en otro sitio y la colocó aquí– y la psicología. La Filosofía del espíritu subjetivo es una filosofía del hombre; la *Fenomenología del espíritu* es más bien una filosofía de las facultades, por lo menos, los primeros tres o cuatro capítulos. Todo esto sería el estudio del hombre como sujeto o también el estudio de la individualidad humana. La Filosofía del espíritu objetivo tendría tres partes: el derecho, la moral y la eticidad; todo

esto es su filosofía de la sociedad civil y de la familia, que están insertadas en la Filosofía del derecho. También su Filosofía del Estado, su Filosofía de la economía, de la técnica[54]. Y luego, por encima de todo eso, el Espíritu Absoluto: el arte, la religión y la filosofía; una filosofía historificada, que se puede a su vez distribuir sistemáticamente en ser y esencia, hasta Hegel, y concepto con él.

Volvemos a la idea, alienación de la idea, y al círculo. Hegel habla del círculo, y del círculo de círculos, porque, a su vez, todas las partes son circulares. De manera que si el todo es un círculo, también cada parte es un círculo. La idea del carácter circular del sistema, en donde radicaría su unidad, no es un invento hegeliano, puesto que la noción de círculo como lo más perfecto, como aquello en que todo se ordena y unifica, es una idea griega. Está en Parménides, en Platón y en Aristóteles. Considerada la estructura general de la *Enciclopedia* en su unidad, es claro que en ella no está la filosofía de Jena, no es la *Fenomenología del espíritu*. Su primera parte ha sido insertada dentro de la filosofía del espíritu subjetivo. Algunas otras cosas, como una Filosofía de la moralidad, ahora han sido metidas en el espíritu objetivo. Y las alusiones, que también son bastante importantes, al arte, la religión y la filosofía se han metido en el Espíritu Absoluto.

Pero existe otro problema: ¿dónde está la historia? Habría que considerar que es todo; o sea que la filosofía del espíritu y la historiología coincidirían. Sin embargo, en la *Fenomenología del espíritu* la filosofía de la historia está al final de la obra, con lo cual es evidente que en la *Enciclopedia* la estructura ha sido modificada. Por eso, el que se atenga a la *Enciclopedia* como el resumen sintético sistemático de la filosofía de Hegel no puede aceptar como definitiva la estructura de la *Fenomenología del espíritu*. Este enfoque de la unidad del pensamiento hegeliano, basado en la *Enciclopedia*, es hasta cierto punto forzado. Según él, todo es demasiado unitario, porque en el fondo –como dice Hegel, y es una observación que también está en Aristóteles– en el círculo, el comienzo y el fin están en el mismo sitio. Por eso es por lo que es perfecto. Es decir, cualquiera de los puntos de la circunferencia, si consideramos como un proceso a la circunferencia misma, es comienzo y fin. De manera que el fin de la Lógica es el comienzo de la Filosofía de la naturaleza, y viceversa, el comienzo de la Lógica el fin de la Filosofía de la naturaleza. Esa propiedad curiosísima que tiene la circunferencia de que todos los puntos son comienzo

[54] Hegel, en efecto, tiene también una filosofía de la técnica, una teoría del maquinismo.

y término, esa idea está presente en la mente de Hegel desde muy temprano, aunque se plasme de una manera muy temática en la *Enciclopedia*. Esa idea en cierto modo es una idea forzada, es decir, con eso Hegel no resuelve el problema de la sistematicidad de su pensamiento; pienso que esta ordenación es un poco artificial.

Tal vez se entienda mejor la cuestión procediendo de otra manera, es decir, si distinguimos los tres miembros: la Filosofía del espíritu, la Lógica y la Filosofía de la naturaleza. Entonces, realmente la continuidad estricta del círculo se nos rompe, pues tendríamos tres arcos, a cada uno de los cuales les corresponde una temática distinta. El tratamiento de la idea en sí sería la Lógica. Fuera de sí, la Naturaleza. Y la Filosofía de la historia, el espíritu, sería el en sí y para sí. Dios en sí, Dios fuera de sí, Dios en sí y para sí.

Esto de poner el «sí» antecedido de una preposición, este juego de preposiciones, es un recurso al que Hegel apela, aunque tampoco es del todo correcto, o es un poco artificial. Pero introduce cierta precisión respecto del carácter que podríamos llamar tranquilo y completamente sin problemas que la noción de circularidad parece llevar consigo. Porque ahora tenemos que los distintos sectores del círculo ya no son estrictamente equivalentes; ya que el en sí, el fuera de sí y el para sí, tienen características cualitativas diferentes, cosa que no podríamos decir si se trata de una circunferencia, puesto que la circunferencia es homogénea en todas sus partes. O sea, al distinguir prepositivamente el estatuto de la idea introducimos algo de precisión respecto del puro círculo, que es algo vago para establecer la unidad del sistema hegeliano.

4.2. *Hegel y el neoplatonismo*

Para aclarar un poco más esto, podríamos hacer una comparación con el neoplatonismo, sobre todo con Proclo, al que Hegel considera uno de los máximos filósofos: el que cierra la filosofía clásica, para él tan querida, y tan privilegiada, porque para Hegel es la gran filosofía. Las expresiones hegelianas (en sí, fuera de sí, para sí) se parecen bastante a la idea de Proclo de que hay una salida y una vuelta. Una procesión desde la hipóstasis suprema y un retorno ulterior: sale de sí y vuelve a sí. El esquema neoplatónico también es circular, pero es circular de otra manera; es más bien una alternativa circular: así o así; la circularidad está aquí en el salir y en el volver.

Sin embargo, esta comparación con los neoplatónicos tampoco nos acaba de dar la clave del problema de la unidad sistemática de la filosofía de Hegel, por lo menos si atendemos al neoplatonismo de Proclo. Porque, para los neoplatónicos, la salida es la *emanación*; en ella se producen las hipóstasis, la realidad distinta de la primera; esto es la procesión (*proodós*). Y con el retorno (*epistrofé*) se intenta la reunificación de lo que ha procedido. Sin embargo, este esquema no sirve exactamente para Hegel, porque lo que sería equivalente a la salida, lo que él *llama fuera de sí*, no es más que la naturaleza; pero la naturaleza no permite la constitución del todo inteligible. Donde está lo importante es realmente en la vuelta desde ella. De manera que, siguiendo a Hegel, más bien habría que decir que donde se constituyen las hipóstasis, donde se constituye estrictamente la realidad, es en el retorno, no en la salida.

Quizás, si no a Proclo, a Plotino se le podría interpretar en este sentido. En su *Historia de la filosofía* Hegel propone una interpretación de las *Enéadas* de Plotino en que la salida se recupera en cada momento. Es decir, en Plotino no se trataría de una salida entera y de una vuelta entera, sino que habría una salida con vuelta, y otra con otra vuelta. Y al final, para evitar un problema de proceso al infinito, hay que conceder que no hay estrictamente vuelta completa; la vuelta no se da enteramente, porque la vuelta sería un proceso al infinito. Primero estaría el Uno, que es de donde emana una potencialidad, la cual en vuelta es el *nous*; otra potencialidad, que en vuelta es el alma; y después está la materia, que realmente no vuelve del todo, o cuya vuelta es un problema. ¿Esta manera de ver de Plotino es exactamente la de Hegel? Pues tampoco es exactamente lo mismo, porque en cualquier caso, el problema está en la Filosofía de la naturaleza, que tal como la entiende Hegel no es asimilable a ninguno de estos planteamientos, porque es lo primero que procede de la idea. En cambio, para los neoplatónicos, lo primero que procede es el *nous* y luego el alma. La naturaleza, el mundo material, no es lo primero sino lo último. Y, por otra parte, el retorno no se hace desde la naturaleza: la naturaleza no tiene retorno. En Hegel la Filosofía de la naturaleza está haciendo de fase intermedia, pero al mismo tiempo de fase alienada (a diferencia de la fase alienada de Plotino que sería la última fase), fase intermedia desde la cual se puede producir la vuelta que es el «en sí y para sí», pero se produce después del extremo alejamiento que es el «fuera de sí».

Con lo anterior, por tanto, tampoco la comparación con los neoplatónicos nos proporciona una mayor precisión, sino más bien una diferencia. Nos damos cuenta de que Hegel no es estrictamente un neoplatónico, de que tanto su manera de en-

tender el fuera de sí, es decir, lo que procede de la idea del Absoluto, como el modo como entiende la vuelta desde la salida, son distintos de lo que piensan Proclo o Plotino. Me parece que la cuestión fundamental sería, en último término (porque es lo original) entender qué es la Filosofía de la naturaleza de Hegel; o cómo la Filosofía de la naturaleza es una continuación circular, o en qué sentido lo es, de la Metafísica o de la Lógica. Decir que la tesis es la Lógica, la antítesis la Naturaleza y la síntesis el Espíritu, no soluciona nada, no es exacto. La unidad del pensamiento hegeliano sigue siendo un problema.

Se hace preciso dar un paso adelante y tratar de entender el punto clave de Hegel; tendríamos que intentar ver a Hegel desde sus intenciones peculiares. En este momento, al ver que la idea del círculo no es tan cómoda, o que no se puede aplicar a Hegel tan fácilmente como podría parecer, o como a veces los intérpretes la dan a entender; al plantear esa diferencia con el neoplatonismo sobre el modo como se entiende el fuera de sí y la vuelta, pienso que aquí habría que ver cuál es el móvil central del pensamiento de Hegel, qué es lo que Hegel, en último término, toma como ideal, es decir, qué es lo que pretende, a dónde quiere ir; y por qué queriendo ir allí, y al ocuparse de toda la temática posible, le resulta ese conjunto de temas que han salido en la *Enciclopedia*, puesto que, en las grandes conexiones entre ellos, por ejemplo, en la conexión entre la Lógica y la Naturaleza, está el problematismo enorme que tiene la unidad del pensamiento hegeliano.

4.3. *La pretensión de unidad absoluta*

Intentemos entender qué es lo peculiar de Hegel, qué es lo que le interesa por encima de todo, o qué es lo que le mueve como una pretensión muy personal; qué, por lo demás, es lo más original suyo, y con relación a lo cual todo está dirigido (sus estudios y exposiciones, su uso de la dialéctica, etc.). Hagámoslo con el fin de comprobar si es válido para resolver lo que Hegel pretende. Esto seguramente, si lo consideramos con un poco de atención, nos introducirá en lo que hay de más problemático, de pretensión irrealizable, en Hegel. El asunto, en cierto modo, es muy bello; y desde otro punto de vista sumamente desagradable. Porque en lo que Hegel pretende hay, por decirlo así, un pecado intelectual; motivo por el que la herencia de Hegel es positivo-negativa, o explica que Hegel haya tenido tan mala influencia, es decir, tan destructora. Pienso que es una intención que se impone Hegel, y des-

de la cual lo interpreta todo; está constantemente siendo esgrimida, y cuando Hegel poco a poco la va reconociendo es cuando también poco a poco va pudiendo incorporar nuevos asuntos a su planteamiento.

Tal vez podríamos empezar por el impacto que le produjo a Hegel la lectura de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Para un señor cuyas primeras lecturas son Rousseau y sus amados griegos, es decir, un historiador que está entusiasmado por el ideal de armonía que capta en la existencia griega clásica, de la Hélade, de pronto, lee una obra sobre ética en la cual la tesis central, tal como puede ser vista por un joven que tiene aquellas ilusiones, ideales y entusiasmos, es que si se quiere llegar a una situación perfecta, a una situación de culminación, la más alta manera de ser ético implica el sacrificio de todo el resto del hombre; es decir, se trata de una ética de «imperativo moral», que exige, para ser enteramente pura, que no se interponga ningún motivo humano, ningún sentimiento, ningún móvil (ninguna dimensión de las que hace que la existencia humana sea humana de los pies a la cabeza, el hombre entero, podríamos decir).

La ética de Kant es una ética absolutamente desequilibrada, antropológicamente desequilibrada. Para que el hombre sea estrictamente ético, tiene que cumplir o atenerse al *imperativo categórico*, y no puede atenerse más que a ese deber, porque en cuanto se tiene en cuenta lo que en el hombre no es la voluntad pura sublimada en la noción de deber, eso se muestra como una impureza radical. Es decir, que si yo doy limosna por compasión, por un sentimiento de solidaridad, o si doy limosna incluso porque quiero tener una justificación ante mí mismo…, todo eso destroza el carácter ético del dar limosna. Si doy limosna es porque hay que dar limosna y nada más, por respeto al deber. Es el carácter estrictamente formal de la ética kantiana, que no admite de ninguna manera contenido alguno.

Pues bien, el formalismo ético de Kant está seguramente en la base del enfado de Hegel contra lo meramente formal, que se aprecia en su lógica. Esto a Hegel le produjo un sentimiento de terrible desazón, porque contrastaba enormemente con el ideal armónico griego. La ética griega no es la kantiana; por lo menos la ética clásica, aunque quizás no la estoica, que se parecería más a la ética kantiana. Hegel tenía la idea de que todo el hombre puede ser promovido a perfección, porque esto es lo que sacaba de los griegos; es decir, que si queremos ver una figura humana plena, un ser humano perfecto, tenemos que verlo (y esto es otra de las características del pensamiento de Hegel) como una especie de elevación de todo su ser hasta la plenitud, pero de manera tal que en esa elevación de todo su ser hasta la pleni-

tud no se quede nada fuera, sin justificación. Es decir, la perfección humana, por decirlo así, es una perfección que empieza en los pies y acaba en la cabeza. Pero en la que al subir desde los pies a la cabeza, no se prescinde de aquéllos, ni de nada intermedio. Es como un perfeccionamiento desde la base, pero un perfeccionamiento en que no se elimina nada, en que no se desprecia nada, en que el hombre es enteramente perfecto: en sus sentimientos, en sus deseos, en sus pasiones, en su tragedia humana, es decir, en la integridad de su personalidad psicológica y también en la integridad de su personalidad voluntaria y en la integridad de su personalidad a secas[55]: en la integridad del individuo que es llevado a lo universal, de una conducta que está por encima de lo particular; ahora bien, haciendo ascender todos los dinamismos de su ser hasta allí.

El contraste entre la ética kantiana y la ética griega para Hegel no podía ser mayor. Quizás ese contraste no es tan áspero, porque me parece que el absolutismo ético es un error, y aquí están luchando dos tipos de absolutismo ético. En efecto, están en pugna una interpretación griega de la vida como éticamente perfecta[56] con la de Kant, en la que sucede todo lo contrario, pues para él la realidad más alta es la voluntad ética. «Hay dos cosas que despiertan mi admiración –decía Kant– el cielo estrellado por la noche sobre mí y la ley moral impresa en mi voluntad». Admirable, pero hasta tal punto admirable que a eso hay que sacrificarlo todo, mientras que no asume nada; es perfecto, pero en solitario, absolutamente en solitario. La perfección ética de Kant es un ápice, pero es un ápice que no asume nada; se trata de un ápice que para ser realizado exige destacarse de todo, descalificando a todo lo demás. Si el hombre quiere la perfección ética tiene que declarar que todo lo que no es perfección ética se distingue de la perfección ética y, por lo tanto, es estrictamente imperfecto.

A los ojos de Hegel, a los ojos de un clasicista como él en su juventud, Kant es un maniqueo. Kant sostiene en la *Crítica de la razón práctica* que en el hombre no hay nada bueno más que una buena voluntad, y que todo lo demás es malo. De modo que si se mezcla de alguna manera con la conducta ética, que entonces ni siquiera puede ser una conducta, no puede ser más que puro respeto al imperativo ab-

[55] Es claro que la palabra *persona* en Grecia no tiene mucho sentido, pero en fin, la uso a efectos de comparación.

[56] El ideal de vida griego como un ideal de hombre perfecto hace coincidir la perfección ética con la perfección *qua talis.*

soluto, lo desabsolutiza y lo desgracia[57]. Lo que Hegel observa en Kant es lo que toda su vida fue su problema: lo que él llama el *monstruo*; no la bestia negra, que es la economía, sino el monstruo. El monstruo para Hegel es la escisión: el desgarramiento, la falta de armonía, el viejo ideal armónico griego, que él llama conciliación. La ausencia de conciliación, el que las cosas sean enemigas, de tal manera que lo mejor sea enemigo de lo bueno, hasta tal punto que lo simplemente bueno no puede ser bueno; hasta tal punto llega eso, que la unidad del hombre se desgarra[58]. Esto le produjo a Hegel su famosa crisis hipocondríaca: el darse cuenta de que ese bello ideal de armonía del hombre griego es enteramente un ser asumido por lo perfecto, pero derribado por Kant. Lo que Hegel intenta por encima de todo es la *conciliación*. Ha descubierto como una cosa que le ha helado el corazón –diríamos poéticamente, pero así fue–, que ese ideal de armonía, según el cual todo el hombre es perfecto, es cuestionado por Kant. Y entonces hay que superar el desgarramiento interior del hombre. Cuando se llega a la cumbre de la perfección todo el resto del hombre es elevado, en lo que Hegel llama la *Aufhebung*, al grado supremo, y participa de ese grado supremo. Esto Kant lo niega en redondo; y eso despierta en Hegel hasta tal punto un recelo, una señal de alarma, por decirlo así, que empieza a encontrar escisiones por todas partes. Empieza a notar, y lo notó durante toda su vida, que el ideal de armonía, de conciliación, está constantemente siendo desmentido; que las cosas están separadas, cada una por su lado, y que se pegan palos las unas a las otras.

Además, la idea de una perfección, por así decir de tipo vegetal, es dudosa. En efecto, ese modelo de perfección, de unidad, que buscaba es vegetal. Eso es su Filosofía de la esencia. Después, en su *Ciencia de la lógica*, ya pasa de la vida al concepto. Pero Hegel entiende inicialmente la armonía griega con la idea de lo que le pasa a una planta: que empieza siendo una semilla, luego crece y crece en perfección de una manera homogénea, hasta llegar a la flor; de tal manera que la flor es circular cuando da el fruto y vuelve a empezar. Un maravilloso y espléndido despliegue de la perfección de una planta, en que no hay escisión ninguna, sino que toda la planta es llevada ella misma a su propia perfección desde su propio origen; de manera que

[57] Las pasiones… ¡asquerosas!; lo que dice Kant, por ejemplo, del instinto sexual es una cosa horrible. Pero igual todo lo demás, por ejemplo la compasión; si alguien se mueve por compasión no se mueve por deber, y entonces elimina la eticidad.

[58] Si el hombre quiere dar limosna, al mismo tiempo tiene que hacer un arrasamiento de todo lo que hay de material humano que acompaña al acto ético de dar limosna, porque si no, ese acto humano no es ético, como dice Kant.

todo el ser de la planta consiste en ir de menos a más, pero entera, sin escisión alguna. Ese ideal organicista y vegetal de la perfección, que es el que Hegel tiene en su juventud, que es su manera de entender a los griegos –quizás incorrecta–, tras todo eso ha venido un leñador con un hacha, llamado Kant, y se lo ha ido liquidando. Frente a la bella elasticidad de la perfección de la planta, frente a lo bello-ético, que es el ideal griego, tenemos otras maneras de proceder que son mecánicas, a base de palos y de golpes, una gresca[59].

Se puede pensar que el punto de arranque, el momento en que se condensa para Hegel una tarea filosófica, es la experiencia de este contraste; experiencia que no es una pura constatación de una diferencia entre los griegos y Kant, sino que es una experiencia en la que él se siente comprometido, una experiencia vivida. Lo cual implica, claro está, que Hegel se pone del lado de los griegos, interpretándolos como un caso ideal de conciliación, un ideal que pienso que se podría llamar vegetal.

4.4. *El todo y las partes*

Es el ideal de que todo está en todo; esa vieja frase de Anaxágoras que ha sido siempre uno de los grandes acicates de la filosofía occidental. En Platón concretamente, la influencia de esa frase (la doctrina de las *homeomerías*) es –pienso yo– al menos tan importante como el fermento socrático. El aislamiento, la separación, el estar cada cosa por su lado, o cada mochuelo en su olivo, el que cada palo aguante su vela…, esta serie de frases en las que se produce una especie como de retracción, que se expresa en una autosuficiencia, en el solipsismo; eso es justamente lo más contrario y lo menos afín al espíritu de Hegel. El espíritu de Hegel con lo que comunica es con que todo tiene que ver con todo, o que todo está en todo; el todo es todo y es todo totalmente. Él tenía una gran admiración por el axioma aristotélico según el cual «el todo es anterior a las partes», anterior con prioridad absoluta, no con prioridad temporal como es natural. A su vez, las partes se entienden en el todo, y para entender el todo hay que entender las partes. Se trata de una íntima compenetración que exige varias cosas: exige que lo inferior comunique con lo superior, por una parte; es decir, que el ascender no se deje nada atrás, que la ascen-

[59] El horror que tuvo Hegel a la técnica, al mecanicismo, se debe también a esto.

sión no sea hecha de una manera orgullosa. Exige a su vez que nada se retire a una fingida autosuficiencia, que es desmentida íntimamente por la parcialidad: si no hay nada más que una unidad celosamente recabada, entonces esa unidad no es tal unidad. Parte y todo. Las partes sólo pueden existir en el todo; y, por otro lado, si el todo se separa de las partes o se aísla de ellas como un todo sin partes, resulta manifiestamente un todo separado y, por lo tanto, un todo particular.

De manera que si hablamos de *dialéctica* en una primera aproximación, sería una dialéctica de las partes y el todo; o una dialéctica de lo finito y lo infinito, o de la identidad y la diferencia. No hay Dios sin mundo –afirma Hegel–; y habría que decir también: no hay mundo sin Dios. Ésta es, por así decirlo, la justificación de Hegel a sus propios ojos, el modo de hacer propia una tarea pensante, porque ese ideal no está realizado de una manera total. Es decir, el todo es axiomáticamente anterior a las partes, pues no hay partes sin todo. Por tanto, la autonomía de las partes es falsa. Por otro lado, también es cierto que las partes a veces se toman como un todo, y no solamente a veces, sino en muchas ocasiones de la vida ordinaria, y como lo más normal.

Una filosofía del Absoluto, para Hegel, es una filosofía de la *totalidad*. Se puede decir que esto es un *monismo*, pero más bien se trata de un *panteísmo*, porque es un monismo que no es del *monon,* único, puesto que el único, que es la solución de Parménides, es insuficiente[60]. Aquí tenemos otra vez replanteado ese problema, tan profundo por otra parte, de lo uno y lo múltiple. Lo múltiple no puede ser meramente múltiple, tiene que ser uno; y al revés, lo uno no puede ser simplemente uno, tiene que ser necesariamente también múltiple.

Desde este ángulo se puede ver lo que Hegel esté intentando hacer. Es evidente que la lectura de la *Crítica de la razón práctica* tuvo que ser una experiencia muy dolorosa para Hegel: la manifestación clara de que estaba ante un caso de escisión. Y, por otra parte, algo paradigmático, puesto que se trata de una obra muy importante; en su tiempo, aún más, pues en ella se inspira Fichte, y Fichte era entonces un filósofo de actualidad. Pero Kant no es un filósofo de la totalidad; eso es manifiesto. En la *Crítica del juicio*, Kant parece pensar de otra manera, porque esa obra es una filosofía casi organicista, en la que Kant afronta fundamentalmente el tema del organismo; y el organismo es un modelo de totalidad. En cierto modo se puede de-

[60] Recuérdese que Anaxágoras viene después de Parménides, aunque a veces se lo incluye en los manuales bajo el epígrafe de los físicos pluralistas.

cir que el pensamiento de Hegel es organicista: la mano es la mano del cuerpo, un cuerpo sin manos no es el cuerpo, etc. Seguramente este ideal de totalidad completa al final se tiene que resolver sintéticamente. No hay otra solución: si las partes no pueden prescindir del todo y el todo no puede prescindir de las partes, lo que sale es un embutido a la fuerza.

La tremenda escisión de Kant no es más que un caso de escisión, un caso de desgarramiento. Ésta se ve con cierto patetismo por lo que se evidencia en Hegel, en quien no está ausente la pasión. Hegel era un filósofo frío, un filósofo serio; pero es un hombre también trabado por una profunda emoción. Esto del todo y las partes es emocionante para él. Hay una profunda decisión al respecto: Hegel no quiere de ninguna manera un mundo hecho de átomos. No soporta el atomismo porque cada átomo es individual, particular, aislado. El atomismo es una mala solución dentro de una física parmenídea. Frente al monismo parmenídeo se intenta resolver el problema de la pluralidad, pero se resuelve repartiendo la unidad en los múltiples, y eso es la noción de átomo. El átomo es absolutamente uno consigo mismo; eso es lo que significa átomo. Ya no se reduce a ser parte de uno, sino uno consigo. Pero justamente por eso hay una pluralidad de átomos; además, los átomos pueden ser incluso infinitos. Pues bien, un mundo hecho de átomos es lo más horroroso para Hegel.

Esto enlaza con la experiencia romántica. Hay distintas opiniones sobre si Hegel es un romántico o no. En Hegel hay una fuerte crítica, un fuerte rechazo, del romanticismo, en cuanto que éste para Hegel es un intento prematuro de encontrar la totalidad de una manera inmediata. Pero el inmediatismo no es una totalidad en la que las partes sean lo concreto de la totalidad. Aunque en este momento Hegel aún no pensaba así, todavía no tenía clara la solución, podemos percatarnos de que se está dibujando el *concepto*, la noción de *universal concreto*, que va a ser la solución definitiva al saber. Cuando Hegel encuentra que la única manera de llevar a cabo la totalidad, la totalidad complicada con las partes, el que todo esté en todo de manera que sea un todo total, no un todo separado y abstracto, es el *universal concreto*. El *concepto* no es abstracto de ninguna manera. Lo abstracto es lo particular: lo particular es la parte no integrada en la generalidad vacía. La dialéctica del átomo y el vacío será democrítea, pero de ninguna manera puede ser hegeliana[61].

[61] Si es que se le puede llamar dialéctica a esto. En definitiva, más que una dialéctica, es una lógica erística la que hay detrás de Demócrito.

Hegel es un crítico de la curiosa manera como el romanticismo busca la conciliación, la totalidad. Es inmediata; pero también sumamente emotiva, estética; y también influida por una nueva comprensión del clasicismo de los griegos; pero incapaz de dar razón de todas las dimensiones, para que todo esté en todo. Si las partes son partes del todo, son partes amontonadas, simplemente desorganizadas; y entonces ¿cómo se organizan?, ¿cómo tienen que ver unas con otras?

4.5. *El concepto y la unidad lógica*

El problema estriba en la relación interna que las partes tienen dentro del todo. Si las partes no están inertemente dentro del todo, si no forman parte del todo como los granos de un montón de arena, si no se trata de un puro amontonamiento de partes, si no se trata de una totalidad accidental, entonces el todo tiene que proporcionar a las partes su propia vinculación. En cuanto que las partes están vinculadas, las partes tienen que estar en una relación que es evidentemente racional; puesto que una relación vivida, estrictamente establecida, tiene que ser una relación sabida: *lo real es racional*. En la fórmula del concepto como universal concreto, lo concreto es lo real, lo universal es lo racional; lo concreto está traspasado de racionalidad, puesto que el todo proporciona a las partes el conectivo.

Por aquí empezamos a notar que en Hegel hay un conectivo lógico, que es un conectivo interno al concepto; algo que naturalmente tiene cierta novedad. Hegel rechaza el conectivo judicativo y los conectivos demostrativos, puesto que el juicio y la demostración no constituyen un estricto todo. Una demostración tiene corolarios, consecuencias; y las consecuencias no están enteramente integradas en ella, son algo que sigue: la consecuencia sigue a las premisas en un silogismo; por eso está fuera de las premisas. El fuera es una manera de escisión.

Algunos colegas señalan que yo siempre funciono con la diferencia entre dentro y fuera; pero no es del todo cierto. Hegel sí que funciona con esa diferencia; diferencia importantísima para alguien que quiere realizar el lema de Anaxágoras, es decir, que quiere revivir a Platón. Porque Platón enmienda el renuncio de Anaxágoras: que lo homeomérico por excelencia sea el *nous*. Platón afirma que Anaxágoras no lo lleva a cabo eso. En Anaxágoras el pensar la totalidad en términos de *nous* está establecido de forma programática, pero después el *nous* no cumple la tarea que Anaxágoras parecía asignarle. Hay en Anaxágoras lo que yo llamo un renun-

cio a los ojos de Platón, y también a los ojos de Aristóteles. De manera que al final las *homeomerías* de Anaxágoras son excesivamente materiales. Suelo decir que son como esponjas recíprocas, para que una cosa no sea externa a otra. Como el *nous* no funciona para realizar el modelo del todo en todo, entonces Anaxágoras tiene que recurrir a la interpretación material de la *homeomería*. Donde hay una *homeomería* están todas las demás, pero ¿cómo pueden estar todas las demás si esto se piensa de una manera materialista? En la forma de una esponja: cada *homeomería* es una esponja relativamente a todas las demás. Que todo esté en todo materialmente significa, por ejemplo, que la incompatibilidad de lugar no tiene sentido, que todo es traspasable. Dos cosas no pueden estar en un solo lugar; la cantidad implica eso. Anaxágoras, en efecto, tiene que pretender –en esto consiste su pensamiento *homeomérico*– que sí; y creo que eso se puede pensar de esa manera: como esponjas recíprocas. Todas las *homeomerías* están embebidas de todas las otras. Pero entonces tendríamos un universo *homeomérico* sin *nous*. Eso no puede ser, no es la solución racional del tema del conectivo.

De todas maneras, Aristóteles no piensa que la conclusión sea tan externa a las premisas como Hegel opina. Hegel realmente leyó a Aristóteles, pero hay mucha cosa de Aristóteles que no entendió. Y es evidente que no es un lector suyo lo suficientemente atento, a pesar de la gran admiración que le tenía. Aristóteles dice que la conclusión es un propio de las premisas. Es un propio, no es un destacado de las premisas. Hay quien ve la conclusión como válida por sí misma, de tal manera que el camino para llegar a ella es accidental, pero eso contrasta fuertemente con lo que dice Aristóteles. Y eso ocurre justamente porque se cree que el juicio es similar a la demostración. Entonces se subordina la estructura de la demostración a la del juicio. Hegel incluso subordina la estructura de la demostración y la del juicio a la estructura del concepto: es mucho más radical. Y al mismo tiempo mucho más primitivo en lógica que quien investigue el conectivo judicativo o intente investigar el conectivo fundamental, el conectivo deductivo, que naturalmente también hay que repensar. Aristóteles no lo pensó del todo bien, puesto que al final resulta que el conectivo silogístico es un puro conectivo combinatorio. La tesis de las figuras del silogismo en Aristóteles tiene que ser profundamente revisada. Eso es manifiesto y, sin embargo, no está siendo revisado por los lógicos actuales, porque los lógicos actuales siguen siendo combinatorios. El álgebra de Boole es una pura combinatoria.

Hegel está buscando un modelo suficiente para realizar el lema de Anaxágoras. En este sentido, según Hegel, Anaxágoras sería un griego por excelencia. Y en

cuanto que Aristóteles y Platón se dan cuenta del renuncio de Anaxágoras, y quieren llevar a cabo su programa en términos de *nous* (aunque de una manera distinta uno del otro) naturalmente Platón y Aristóteles son para Hegel también grandes griegos. Estamos ante la totalidad con conectivo interno, ¿qué es lo que quiere decir que todo está en todo? Que todo está conectado. ¿Cómo está estrictamente conectado el todo? De tal manera que pertenecer al todo como parte no rompa la unidad, no sea analítico de ninguna manera, sino que supere la razón de parte. Éste es el último problema al que Hegel pretende dar solución.

Es manifiesto que este problema no tiene solución, o mejor dicho, que es un problema mal planteado, porque, efectivamente, los problemas que no tienen solución son problemas mal planteados. No existe tal conectivo conceptual. En Platón hay un conectivo conceptual, fundamentalmente, que sería la cuestión de las notas. Un concepto es una idea, y está constituido por notas; si la idea está hecha de notas, entonces el problema de la relación entre las notas es el problema del conectivo conceptual. Hay otro modelo más moderno, muy inferior al de Hegel desde luego (al conectivo que Hegel es capaz de aportar para establecer su noción de universal concreto) que es la noción de *estructura* propia del estructuralismo. El estructuralismo es un pensar *holístico*, de totalidades, en el cual las totalidades tienen elementos, y el problema es cómo se relacionan esos elementos. Los modelos estructuralistas son matemáticos, algo torpes o muy imperfectos. El estructuralismo, como versión de un pensamiento *holístico*, *anaxagórico*, se deja fuera casi todo, precisamente porque el conectivo estructural es en el fondo demasiado analítico. Este es el problema de la analítica. Por eso en Hegel está funcionando la noción de *síntesis*; bien entendido que se trata de *síntesis conceptual*.

Esto no es resoluble ni como lo resuelve Platón, ni como Hegel, ni como lo resuelve un estructuralista. El estructuralismo es una forma de hegelianismo, o si se prefiere de platonismo, porque es una filosofía de la causa formal, un análisis de lo que Aristóteles llama causa formal, un análisis eidético. En Husserl también está: todo el problema de la conciencia constituida es otro asunto de este orden, es una estructura lógica. ¿Cómo una estructura lógica es suficientemente unitaria?, ¿cómo los miembros lo son, sin que el ser miembros los anule difundiéndolos en una totalidad confusa que rompa su propia condición de miembros, ni tampoco los permita aislarse? Ésta es la cuestión. Se trata de un modelo vegetal. Aristóteles afirma que el vegetal no cumple bien el modelo unitario, puesto que el alma del vegetal es divisible, se pueden, por ejemplo, escindir esquejes y plantarlos por separado. El alma

vegetal es, en efecto, divisible. Esta profunda sentencia aristotélica (que los biólogos pasan por alto) responde exactamente a que Aristóteles también se está planteando el problema de si hay suficiente unidad; pero en un vegetal no la hay.

Sin embargo, el problema no tiene solución en los términos de Hegel, ni tampoco en los de Platón, ni en los términos de un estructuralista. El conectivo de un saber absoluto, absolutamente integrado, perfectamente unitario, no tiene solución por una simplicísima razón, y es porque eso está fuera de nuestro alcance racional. Sólo si entendemos que la razón humana es la razón divina, sólo si admitimos la identidad, o lo que es igual, el carácter absoluto de nuestra propia razón, sólo entonces podemos sostener eso. Es la idea del *monofisismo* radical de Hegel. Se trata de que la razón humana sea la razón divina, y entonces la razón humana hará lo que hace la razón divina. Pero con eso se estropea tanto la razón humana como la divina, porque a la razón humana se le encarga una tarea que ella es incapaz de cumplir y, naturalmente, a la razón divina se la compromete profundamente con las insuficiencias de la razón humana.

El modo divino de resolver este problema –además Dios es el único que lo puede resolver en absoluto– es lo que se llama la *simplicidad*: la simplicidad de Dios. La simplicidad para nosotros es un misterio. Dios no es un embutido de la totalidad; ¡cómo va a ser Dios un todo con partes, aunque sean partes absolutamente interpenetradas!, ¡cómo se va a pensar a Dios *homeoméricamente*, aunque sea en términos de *nous*, o en términos de concepto!, ¡eso es de locos!, eso es quedarse sin lo más grande. Hay un ateísmo subrepticio en Hegel al decir que Dios tiene que ser así, que el absoluto tiene que ser un todo; un todo según el modelo de contener partes. Pero eso no es aplicable a Dios. Dios no se constituye; Dios no es analítico, pero tampoco sintético. Síntesis y análisis son operaciones mentales humanas. Tampoco tiene sentido descalificar enteramente el análisis a favor de la síntesis; eso también es un error, pero menor en comparación con el inverso. Como teólogo –y esto en el fondo es una teología, también para un griego esto es teología–, como alguien que aspira a saber en absoluto, a conocer el absoluto, Hegel es un auténtico fracaso; y lo es porque Dios no es concepto. Dios no tiene ese conectivo que le da Hegel, ni tampoco el que le da Platón.

Por eso desde cierto punto de vista se puede decir que Hegel es un inmanentista, aunque esa palabra no me parece correcta porque tampoco resuelve gran parte de las cuestiones. Pero tal vez se puede emplear la palabra aludiendo con ella a alguien que es monofisita; para designar a quien aspira a entender el absoluto; y

que para entender el absoluto tiene que entender la totalidad como constituida por constituyentes parciales, de tal manera que los eleva a su propio carácter de todo y, por lo tanto, los conecte estrictamente para evitar que sus constitutivos se parcialicen o se *cuasi* absoluticen en cuanto que divididos y distinguidos. Pero eso el hombre no lo puede hacer. Puede llegar a una unificación (siempre que hay conectivo hay unificación), pero no puede llegar a la simplicidad, pues ésta trasciende al hombre. La simplicidad es el todo infinitamente intensivo, sin análisis ni síntesis; y eso para nosotros es un misterio.

La esencia de Dios es un misterio. Hegel lo que quiere es que no lo sea. Por eso Hegel es un monofisita, y un gnóstico, porque el gnóstico, que es la forma realmente propia de herejía, achaca una imperfección al todo; y ya puedo forjar unos modelos para que las partes no se me parcialicen, que en cuanto ponga composición en el absoluto, he desabsolutizado el absoluto. ¿Qué significa simple? Pues a la fuerza lo que trasciende a la composición. Hegel no lo quiere admitir, y en cierto modo tiene que retroceder desde un planteamiento fundamental, ni siquiera a uno judicativo, sino que tiene que ir al planteamiento conceptual; tiene que invertir la marcha progresiva de la razón humana y quedarse en su primer estadio que es el concepto. ¿Por qué? Pues por el lema de Espinoza: *ordo et conexio idearum est ordo et conexio rerum*; y el *ordo et conexio idearum* cuando es judicativo es más desligado que cuando se trata de conceptos; y cuando se trata de la demostración lo es todavía más. El juicio y la demostración, mirándolos desde el concepto, son como dilataciones, y en esas dilataciones los integrantes tienen una cierta autonomía.

¿Cuál es la *conexio* en Hegel? El *concreto*. ¿Qué significa concreto? *Mediación*. La clave de la noción de *concreto* es el «con». Las partes son copartes: crecen juntas, viven juntas, se remiten intrínsecamente unas a otras; y es así como las partes no se particularizan en el universal que es el todo. Si uno quiere encontrar la unidad trascendentalmente respecto del juicio, está apelando a una unidad que no es solamente universal, sino más amplia. El retroceso del juicio al concepto en el monofisismo de Hegel tiene esta traba: la ampliación. No ya el problema del *mit-*, de la *vermittlung*, del *concretum*, *cum-crescere*, crecer juntos; otra vez lo vital, la vida, el crecer y medrar juntos. Eso cree Hegel que puede ser el intrínseco conectivo real del universal; pero con eso pierde que la unidad trascendental del juicio es transuniversal y transcategorial, más amplia que la de conceptos y categorías. En Hegel hay un angostamiento de la noción de todo porque el universal concreto es un angostamiento de la totalidad, ya que la universalidad no es la totalidad. Es mu-

cho más amplio un juicio que un concepto; y es mucho más amplia una demostración que un juicio.

Si uno se plantea el tema de lo trascendental, se encuentra que en Hegel lo trascendental está comprimido, y lo está para que no se le unan de ninguna manera elementos ajenos a la presencia. Y es que en presencia no cabe todo; en nuestra presencia mental no cabe todo. Hegel quiere que quepa todo, pero eso es imposible. Hegel está jugando una mala partida a nuestro conocimiento. La lógica de Hegel es un tremendo error; y es un error, como todos los errores, por defecto. Porque si es verdad que nosotros tenemos que pensar conectivamente y tenemos que pensar universalmente, tenemos que darnos cuenta a la vez de que somos capaces de establecer una noción de unificación y unos conectivos y una amplitud lógica superior a la del concepto. ¿Y si no? Empequeñecemos, reducimos nuestra propia razón. Y si encima se la endosamos a Dios, lo hemos fastidiado todo. Véase cómo grandes ilusiones, grandes tareas pensantes, están acuciadas por una necesidad psicológica. Hegel está acuciado por esa necesidad de vencer las escisiones.

4.6. *La falta de lógica en la época*

Hegel es romántico. El romanticismo de Hegel es la crítica al inmediatismo. Lo inmediato no puede ser concreto: lo inmediato es indeterminado. Lo inmediato es ajeno a la contraposición fundamental entre inmediación y mediación. El concepto es mediación a la fuerza: un concepto inmediato es una frustración de la conceptuación misma. Estamos recordando a Anaxágoras, pensador que ha lanzado un gran lema: hay que conectar, pues o sabemos totalidades o no sabemos de verdad. Pero, ¿cómo sabemos totalidades? Conectando; no de otra manera. ¿Por qué? Porque no sabemos la totalidad en su simplicidad. Pero entonces, hay que declararle la guerra a todo lo que sea separación, y Hegel se la declara; eso es asumir el drama romántico, porque la conciencia romántica es el desenlace de lo que Hegel llama la *conciencia desgraciada*; la conciencia desgraciada es justamente la autoconciencia que no se reconoce.

Esa actitud no es más que la expresión del drama romántico, porque el romanticismo, como situación espiritual, lo que hace es recibir brutalmente, amontonar, todas las divergencias dinámicas, todas las herejías (herejía significa separación) europeas. De pronto, el romanticismo se encontró con que la herencia del XVI y

XVII, yo diría que desde el XIV, no es más que una dispersión: la voluntad por un lado y la razón por otro; la muerte y la vida; el dualismo cartesiano; el espíritu y la sensibilidad, la intuición intelectual y el análisis racional, todo es un conjunto, ¿de qué? Todo es oposición; y ¿qué es la oposición? La imposibilidad de reconocimiento total, el monstruo de la escisión. Cuando Hegel, cargando la mano, dice que esto se debe a la ruptura de la bella unidad griega, apunta que el monstruo de la escisión es anterior, está en el imperio romano. Con esto, naturalmente, Hegel lo que hace es extrapolar la Edad Moderna.

Newton es un mundo de átomos; ¿qué tiene que ver Newton con un organismo? Nada; es la destrucción, el desgarramiento por desmembración. Considérese, por ejemplo, el tercer principio de la mecánica de Newton, el principio de acción y reacción; se note que si no se piensa como absoluto lo particular, ese principio no se puede montar. Acción-reacción, tanto da; porque se trata de la indiferencia entre los átomos. Como todos los átomos son átomos, todos son iguales; entonces si hay un empuje por un lado tiene que haber un contraempuje por el otro y, además, igual y coinstantáneo. Este es el principio de la acción-reacción. El mismo golpe que yo le doy a esto, es el golpe que al golpear recibe de eso. Una estricta compensación, casi economicista: tanto te pego, tanto me pegas. La mecánica es la ley del talión de las fuerzas. ¿Por qué? Porque de antemano lo que tiene cada cuerpo es una *vis* ínsita, una fuerza que le es propia en exclusiva; y como a todos les pasa igual, en cuanto a uno se imprime una fuerza, una *vis* impresa, esa *vis* impresa se compensa exactamente con la *vis* ínsita, de manera que los dos principios de Newton terminan en el tercero. Newton es perfectamente sistemático en su definición de los principios.

La física de Newton es un mundo de átomos, un mundo absolutamente desgarrado; un mundo para llorar, como diría Hobbes (Hobbes se pasó la vida lamentando). ¿Qué le pasa a esto que está muerto? No hay un impulso naciente, no hay un impulso creciente, porque todo impulso se para con el contraimpulso. Vida *versus* mecánica: una contraposición desgarradora. Entre Rousseau y Newton hay un abismo; si tiene razón Rousseau, no la puede tener Newton, y viceversa. ¿Cómo voy yo a concentrar mi vida en un instante de gozo, si la realidad en su estructura consiste en choques y reacciones? Y entonces en esa instantaneidad en que se suman las fuerzas contrarias y dan una resultante nula, ¿surge de él la vida, si es un instante muerto, el instante en que no cabe nada, es como un punto? A eso Hegel lo llama la *alienación del tiempo*. Es una de las nociones con las que Hegel quiere hacer fren-

te a la escisión: es la etiqueta que pone a esta experiencia profunda, a saber, que la conciliación no se ha conseguido. En la *Fenomenología del espíritu* intenta exponer esto de alguna manera, pero es un primer ensayo de exposición, realmente precedido por otros. La escribe finalmente cuando Hegel entiende que la manera de resolver el problema del todo en todo es el *concepto*.

Pero antes había intentado ver si lo podía resolver de otra manera, a saber, acudiendo al *amor*; puesto que el amor también tiene un carácter unitivo. Pero no; el amor fracasa porque puede ser despreciado; no hunde sus raíces en la totalidad, aportándola; aunque quiera, el amor fracasa, si no se convierte en el gran inquisidor[62]. Cuando los otros se niegan a amar, el amor no tiene más remedio que acudir a la estaca; y cuando acude a ella se niega a sí mismo. El procedimiento unitivo del amor no es, para Hegel, suficientemente poderoso. Luego afirma que si no lo es el amor, será la *vida*, porque es muy diferente de la mecánica. Después de hacer un intento de filosofía de la vida –ya hemos dicho algo de la unidad de lo vegetal–, por fin Hegel se rinde, y forja la noción de *concepto* como arma especulativa. Quien realmente la forja es Fichte. Pero Hegel no podía repetir a Fichte; sin embargo, no tiene más remedio que aferrarse al concepto; y entonces aparece el idealismo hegeliano que es la base de la *Fenomenología del espíritu*.

Hay una primera parte en la que tenemos el modo según el cual la mediación es intrínsecamente mediación. Pero la *Vermittlung* no es la *Aufhebung:* la mediación no es sólo la mediación entre distintos, sino que debe ser la superación de la distinción mediante la conservación elevadora; y la superación es una elevación de los distintos hasta la *concepción*. Los dos momentos antes del tercero, todavía no consiguen la *Aufhebung*; por lo tanto, no se median entre sí, es pura negación dialéctica; la mediación en sentido estricto, la negación especulativa, es la *concreción*, y para que haya concreción hace falta elevación, *Aufhebung*. La *Fenomenología del espíritu* estriba en esto: ¿cómo se arma la escisión y su conciliación; dónde tiene que armarse y de qué forma? La *autoconciencia*; por eso la *Fenomenología del espíritu* es la teoría de las figuras de la conciencia a partir de la escisión radical que para Hegel es la oposición dialéctica.

Tendremos que exponer cómo va jugando Hegel con el *concepto* en la *Fenomenología* y en la *Lógica*. El juego del *autorreconocimiento* en la *Fenomenología del es-*

[62] *El inquisidor* de Dostoievski está ya presente en Hegel, cuando el amor quiere forzar resultados.

píritu, y el juego del *concepto* en la *Ciencia de la Lógica*; pues con eso ya se está en condiciones de entender el modo hegeliano de llevar a cabo el lema *anaxagórico*: el todo está en todo, la unidad sintética de la idea absoluta.

4.7. *La «Fenomenología del espíritu»*

Tratamos de precisar el significado de la *Fenomenología del espíritu* en el conjunto de la filosofía hegeliana. Podríamos empezar considerando la tesis de que la *Fenomenología del espíritu* viene a ser una obra preparatoria: algo que podríamos llamar una *introducción*, una presentación de un planteamiento filosófico, que pone algo así como sus bases, su orientación primaria, sus objetivos, aquello que se trata de lograr; y de esa manera también se aparta de otros planteamientos, pero no por eso el programa o el objetivo que se busca en ella está enteramente logrado.

En este sentido algunas veces se ha dicho que la *Fenomenología del espíritu* es paralela en Hegel a lo que en Kant es la *Crítica de la razón pura*. Al parecer Kant la pensó no como la culminación de su filosofía, aunque luego al final de su vida casi dice que no se puede salir de ahí, sobre todo ante la presión de la gente que quería hacer una filosofía más allá de la *Crítica de la razón pura* como es el caso de Fichte. Pero la primitiva intención de Kant no parece ser ésa, sino que la *Crítica de la razón pura* es una manera de deslindar el terreno y fundar, establecer el punto de partida de un nuevo modo de pensar, sin que por ello en la *Crítica de la razón pura* esté contenida la última palabra, el último término al que puede llegarse filosofando desde este planteamiento. Efectivamente con la *Fenomenología del espíritu* ocurre lo mismo, puesto que, siendo como es la parte central de esta obra la historia de las figuras de la autoconciencia, y como ninguna de esas figuras de la autoconciencia es la realización absoluta de la autoconciencia, se introduce el tema de la autoconciencia como nuevo tema, pero no por ello se logra decir qué es en definitiva la autoconciencia, no por ello se logra establecer la identidad de la autoconciencia con su propio concepto, puesto que ninguna de esas figuras de la autoconciencia es idéntica con el concepto de autoconciencia.

Manifiestamente, según esto, hace falta retomar el asunto con mayor ímpetu justamente para establecer qué es la autoconciencia. Como en último término la autoconciencia tiene que ser un tema filosófico, pues también se puede decir que la *Fenomenología del espíritu* es una preparación a la *Ciencia de la lógica*. La *Ciencia*

de la lógica es la obra en la que el concepto de identidad consigo mismo, el concepto de saber absoluto total, sin ningún resquicio de tema irresuelto, en el que aquél reconocimiento que no se produce, tendría ya que llevarse a cabo o tiene que ejercerse ya. En cierto modo pues, insisto, la *Fenomenología del espíritu* es en comparación con Kant un planteamiento, pero es una obra que no es de culminación. Por lo tanto, exige una obra nueva, exige otra en que aquello que se presenta como gran tema de la filosofía, a saber, el ser consciente de sí, se realice enteramente. En efecto, en la *Fenomenología del espíritu* no nos lo ha dicho y, por otra parte, esa obra acaba con el asunto del saber absoluto, y el saber absoluto es la filosofía. Bien, pero la filosofía estrictamente la filosofía para Hegel es histórica; no tanto esos apuntes que forman su obra *Historia de la filosofía*, del período de Berlín, cuanto en la misma *Ciencia de la lógica*, como culminación histórica de la filosofía. Allí la filosofía, la metafísica, es la lógica. Y ahí es donde tiene que aparecer la culminación entera del saber humano absoluto.

Con todo, el carácter inaugural o el carácter propedéutico de la *Fenomenología del espíritu* no basta para asimilar Hegel a Kant, porque se distinguen netamente. La distinción está precisamente en la conciencia kantiana y en la autoconciencia. Es sumamente problemático que la conciencia kantiana sea una autoconciencia. Más aún, no solamente es problemático, sino que hay que decir que Kant lo excluye, la filosofía trascendental kantiana es la filosofía de la conciencia, al menos en la *Crítica de la razón pura*, pero no es una filosofía de la autoconciencia. Es decir, si apelamos a Hegel la conciencia kantiana no se reconoce en la objetividad. Se mantiene como conciencia idéntica consigo misma, pero la identidad en este caso no es más que la generalidad. El «yo pienso en general» se mantiene como tal en cualquier caso. «Yo pienso» aquí significa yo, piense lo que piense, en todo caso en general pienso. Yo pienso en todo caso, piense esto o piense lo otro. ¿Pero esto es autoconciencia? No, esto es conciencia en general; ésta es la generalidad de la conciencia, o como dice también Kant, el «yo pienso» debe acompañar a todas mis representaciones si son objetivaciones pensadas; es decir, si hay objetos en sentido estricto, pleno, entonces al objeto tiene que acompañarle el «yo pienso». Y si yo no puedo establecer el «yo pienso» respecto de cualquier objeto no puedo decir que ese objeto sea pensado. Por eso, el «yo pienso» es la última condición de posibilidad trascendental.

Siendo la *Crítica de la razón pura* el examen de las condiciones de la posibilidad del objeto en cuanto que equivalentes a sus condiciones de pensabilidad, el pensamiento con las que se establece la noción de trascendentalidad en esa obra

resulta que el hecho de que yo pueda decir «yo pienso», o el hecho de que exista una unidad perceptiva respecto de cualquier tematización, eso es el estatuto que garantiza y al mismo tiempo desde el cual hay que estudiar, el objeto mismo; y ese estatuto en definitiva no es más que la generalidad de la conciencia en cuanto que no falta nunca y se mantiene igual a sí misma cualquiera que sea lo que se piense. Lo que se piensa, los objetos, pueden ser muy diferentes, son enormemente distintos; incluso en el orden de la objetivación pueden aparecer contradicciones, establecerse una serie de formulaciones que se revelen antinómicas. Es sabida la importancia que Kant concede en la *dialéctica trascendental* al problema de las *antinomias*. Cabe que existan contradicciones objetivas, pero no cabe que exista contradicción en la conciencia: el yo consciente está más allá de la contradicción, porque en cualquier caso y siempre en general, piense lo que piense, piensa. Piense A, piense B, piense C, o piense no–A, cualquiera que sea el contenido de la conciencia, la conciencia se mantiene como tal. Pero, bien entendido, esto separa a la conciencia de su objeto, y es por eso un criterio de conciencia en cierto sentido restrictivo.

De aquí la revisión de Hegel y también la de Fichte. El «yo pienso» es ese carácter general, indefectible; esa posición necesaria en cuanto que acompañante, de la conciencia; aunque acompañante aquí no quiere decir lo mismo que concomitante en la filosofía medieval, porque en ella es un acompañamiento que no tiene que ver con el tema de la constitución trascendental del objeto. Pero aún así ese acompañar es compatible, según Kant, con la contradicción irresuelta del orden objetivo, o con la aparición de una no unidad total en la objetividad. El objeto puede ser sumamente diverso, sin que exista a nivel objetivo una generalidad equivalente a la de la conciencia, tal que abarque pero objetivamente, no como el «yo pienso en general» que tiene que acompañar todas mis objetivaciones, sino como un criterio de unidad intrínseco a la objetividad. No hay tal, en Kant eso no existe; la generalidad de la conciencia no tiene su equivalente en una generalidad objetivada. Los objetos son diversos, la unidad de la conciencia, de la apercepción, no es la unidad de la objetividad, sino que es la unidad que acompaña a todos los objetos cualquiera que éstos sean. Pero una cosa es que acompañe a los objetos cualquiera que éstos sean y otra cosa es que comunique su generalidad total en la forma de una totalización objetiva. Por lo tanto, es evidente que en Kant la noción de saber absoluto no está dada. Mejor dicho, la *Crítica de la razón pura* no apunta al saber absoluto. El criterio de conciencia de Kant es muy modesto, si se compara justamente con la procla-

ma hegeliana que es la *Fenomenología del espíritu*. La proclama de esa obra es: «no conciencia sino autoconciencia».

¿Qué quiere decir autoconciencia como diversa de la conciencia, como más que la conciencia? Pues justamente completar el carácter trascendental de la conciencia kantiana en el nivel también de lo pensado. Es decir, que si es general la conciencia también esa generalidad tiene que valer en el orden de los objetos, de tal manera que el orden de los objetos se tiene que generalizar también, se tiene que *totalizar*. Si hay una conciencia holística también tiene que haber una objetivación holística, y en la identificación entre esas dos totalidades es donde tenemos la autoconciencia. La conciencia kantiana es conciencia, pero no es autoconciencia porque no tiene réplica; no se puede reconocer como conciencia en los objetos mismos. Se reconoce como conciencia acompañando, no pudiendo darse objetos si no se da la conciencia, puesto que si yo no puedo decir que pienso, y ése es el único criterio, si yo no puedo decir «yo pienso» no se puede saber que el objeto es pensado. Pero una cosa es eso y otra que la generalidad de la conciencia tenga como equivalente una generalidad objetiva. No, eso en Kant no se da.

Autoconciencia no es conciencia; autoconciencia implica que el carácter general de la conciencia kantiana tiene que darse también en el saber en cuanto que sabido, o en el campo del pensar en cuanto que pensado; y, por lo tanto, que la autoconciencia sólo es posible si se reducen todas las contradicciones objetivas, asumiéndolas todas ellas en una totalidad. Este es el principio de reconocimiento expresado de una manera programática suficientemente ambiciosa. Si yo sé que pienso el yo, «sé que pienso» tiene que reconocerse en lo pensado. Por tanto, el 'yo sé que pienso' no es unilateral, sino que tiene otro polo, a saber, el objeto o el plano de los objetos.

Las *categorías* son un criterio de unidad, pero no son tan generales. Las categorías no tienen la generalidad de la conciencia. Por eso la *deducción trascendental* de las categorías es en definitiva un análisis, un procedimiento analítico. Cosa que también constituye una anomalía, porque ¿cómo es posible que un principio de síntesis como, en último término, tiene que ser la conciencia –el «yo pienso», que es un principio de síntesis en Kant– luego se aplique de una manera analítica, es decir, según una distinción no reducida, y que cuando se quiere reducir, entonces se hace problemática? Éste es el problematismo de las ideas de la razón, de las unidades según las cuales se constituyen los objetos. Por eso, desde aquí se ve también por qué Hegel tiene que intentar en la *Ciencia de la Lógica* una unificación de todas las ca-

tegorías. No ya de las kantianas, sino en general de todas las nociones centrales, de todas las grandes nociones, de todas las figuras (él también las llama figuras), de todas las formas de pensar. Todas las formas de pensar tienen que ser establecidas en un sistema único, porque si no se establecen todas las formas de pensar la conciencia en un sistema único, no es posible la autoconciencia. La autoconciencia necesita reconocerse en lo que conoce, cosa que en Kant no sucede.

Hay muchos exegetas de Kant que no lo ponen de manifiesto, o que no insisten en este punto, que sin embargo es central. Es central, y desde él se ve por qué el idealismo en definitiva es un intento de superación de Kant, o un intento de redondear a Kant. Lo que tiene de propedéutica la *Crítica de la razón pura* para un idealista kantiano es nada más que una preparación para llegar a una forma más madura de filosofía, que no puede ser más que el saber absoluto; porque es evidente que lo que Kant ha dejado por resolver es la identidad del saber, y la ha dejado sin resolver porque al establecer la identidad de la conciencia consigo misma, no lo ha hecho más que en términos de generalidad, pero no ha establecido la identidad de la conciencia con lo concienciado. No solamente no lo ha hecho sino que, en definitiva, parece que en la *Crítica de la razón pura* está establecido que eso no puede hacerse. No hay objeto general; hay conciencia general.

Por lo tanto, es evidente que el criterio que opera en la *Fenomenología del espíritu* como una propedéutica esboza la aparición de una exigencia, de un criterio o de un programa, que es un programa de saber absoluto respecto de la conciencia kantiana: el programa de la autoconciencia, un programa presidido por la intención de autoconciencia plena. A su vez, se propone un ideal de saber porque en Kant no está[63]. Aunque estemos más allá de Kant, al menos en el orden de las exigencias, sin embargo, esas exigencias no están enteramente realizadas en la *Fenomenología del espíritu*, puesto que las figuras de la autoconciencia no son la culminación de la autoconciencia, no son la realidad de la autoconciencia, o la autoconciencia cumplida.

Desde este punto de vista se entiende también el otro aspecto que tiene la *Fenomenología del espíritu*. Para establecer el significado de esta obra dentro de la totalidad de la filosofía de Hegel, lo primero a sentar es que tiene un carácter propedéutico, y que en ese carácter propedéutico existe un programa de saber absoluto que, comparado con Kant es una superación; al menos es más ambicioso, y que sig-

[63] Kant no apela a él, o Kant renuncia a él, o del que Kant no se da cuenta de que puede lograrse.

nifica someter a lo que Kant llama conciencia a una exigencia que él no le pidió. La *conciencia trascendental* de Kant no es una conciencia absoluta, puesto que no se reconoce en el objeto, al que sólo acompaña. No puede decirse que pienso si no puedo decir que yo pienso; no hay nada pensado sin un «yo pienso general». Pero eso no significa que el carácter general del «yo pienso en general» esté en lo pensado. Eso no lo dice Kant de ninguna manera. Entonces, la *Fenomenología del espíritu* es la formulación de un criterio de saber absoluto que está más allá de Kant, que Kant no tuvo en cuenta, que dijo que era imposible. Pero ese criterio no está realizado en la *Fenomenología*; espera otra obra.

4.8. *La historia y el tiempo*

El otro asunto del que podemos hablar ahora es éste. Según esta filosofía de las *figuras de la conciencia*, Hegel está tomando en cuenta la *historia*, está intentando establecer la racionalidad de la historia; nos está diciendo que la historia es razón, y ésta es su historiología. Hegel está intentando saber lo qué pasó y lo que ha ido pasando, tomando como criterio de interpretación justamente esto: el saber, según el modo como el espíritu finito, el hombre, lo alcanza. El hombre es un concepto traído a la existencia, como él dice; es decir, un yo. Y, por lo tanto, está incluido como un yo en el saber, es decir, siendo un saberse, una autoconciencia. Ése es el hilo según el cual se quiere trazar la deriva histórica, el hilo de la historia. Con esto Hegel da un estatuto filosófico a la historia, y esto es la base, el gran modelo, desde el que se ha intentado hacer la historia mundial durante los ss. XIX y XX. Desde este punto de vista, Hegel está en el origen de toda la inmensa preocupación por la historia, que es una de las grandes características del s. XIX. O también se podría decir que Hegel ha intensificado la importancia de un desciframiento del significado de la temporalidad. Desde este punto de vista, Hegel es sumamente importante.

La discusión de la historiología de Hegel, ya presente en la *Fenomenología del espíritu* y reelaborada en Berlín, es de sumo interés. De ella depende el estudio de cómo se hace la historia después de Hegel en la escuela histórica alemana, en el historicismo diltheyano; o cuál es el estado actual de los estudios históricos, asunto sumamente grave por otro lado. ¿Cómo enlaza con Hegel la filosofía de la evolución, por ejemplo?, ¿cómo enlaza con Hegel la revisión del modo como el racionalismo había visto el universo?, ¿cómo enlazan con Hegel Bergson o Heidegger?, ¿cómo

enlaza Husserl con Hegel? En definitiva, se trata de ver como conectan los grandes filósofos posteriores a Hegel que han intentado una nueva interpretación filosófica del tiempo.

¿Qué significa *historia* y en qué sentido Hegel se equivocó al interpretarla como *historiología*? El sentido general del asunto es más o menos el siguiente: si decimos que la historia hay que estudiarla desde el punto de vista del interés fundamental por la autoconciencia, o por el reconocimiento, nos comprometemos a decir que la historia es la realización progresiva del saber. Si las figuras de la autoconciencia son las que marcan los grandes significados epocales, y esto está muy claro en la *Fenomenología del espíritu*, aunque luego se complique en las obras de Berlín; si son las figuras de la autoconciencia las que constituyen la clave de la historiología, y esas figuras de la autoconciencia son figuras en las que va madurando el concepto de autoconciencia, es evidente que la historia tiene un sentido ascendente. La historia es una racionalización progresiva; es la marcha de la razón hacia el encuentro absoluto con ella misma.

Otra cuestión es si la idea hegeliana de la autoconciencia aplicada a la historia implica que la razón se ha agotado ya en la historia, y que, por lo tanto, el futuro es un futuro sin razón, un futuro demencial, un futuro loco. Pero prescindiendo ahora de eso, de lo que ya hemos hablado, consideremos la noción hegeliana de *tiempo*. El tiempo para Hegel es un tiempo que podríamos llamar *filosófico*, y éste no es el estricto tiempo histórico. Por eso es por lo que la historiología de Hegel no es una rigurosa interpretación del tiempo. Vamos a verlo. Si el tiempo histórico es un tiempo progresivo, pero al mismo tiempo ese progreso se mide en términos de saber, y en definitiva el saber es la filosofía, entonces aquí nos encontramos con un dilema, que es éste: un tiempo histórico es un tiempo *vectorial*; sea cual sea, vaya la historia para adelante o tenga decadencias, sea una ascensión o tenga momentos de ruptura, de hundimiento, sea como sea, el tiempo histórico es un tiempo vectorial, un tiempo abierto, con dirección. En cambio, para la filosofía, y eso desde la filosofía clásica es así, el tiempo no puede ser vectorial: el tiempo filosófico es un tiempo *circular*. No es unitaria entonces una interpretación del sentido racional del tiempo que mantenga a la vez su significado intrínsecamente histórico; que, como digo, es el carácter vectorial, el carácter abierto del tiempo que es propio del tiempo humano.

El tiempo humano no es circular, no se produce un retorno en el tiempo humano; el tiempo humano es un tiempo que está orlado por un inicio y un fin, nacimiento y muerte. Es un tiempo en el que hay que realizar una serie de cosas y, por

lo tanto, un tiempo que no puede ser racionalizado, en sentido hegeliano; lo que puede es ser humanizado, de modo que no se limite a transcurrir, a editar instantes de una manera sucesiva e inestable, como es el tiempo de la imaginación, sino que se aproveche para que adquiera un sentido vital, de refuerzo del futuro. Pero de ninguna manera se puede decir que sea un tiempo que vuelve sobre sí mismo. No; el tiempo histórico es más bien un tiempo irrepetible, es tiempo de la novedad, el tiempo en el que su sentido irreversible, en su formulación más elemental, alcanza un máximo de expresión: el hombre no puede volver atrás, la historia tampoco puede volver atrás. Es evidente que el comienzo y el fin en un tiempo vectorial no son lo mismo; no es lo mismo nacer que morir, y morir no es volver a nacer, no es un retorno al nacimiento. El tiempo histórico es pues un tiempo muy especial, un tiempo que se caracteriza porque en él no se puede dar una *presencia absoluta*, ya que es un tiempo abierto al *futuro*, inacabado, que no puede considerarse perfecto.

En cambio, el tiempo de la filosofía, o la manera en que desde su inicio la filosofía abordó el tema del tiempo, y eso sigue siendo cierto en Hegel, es un tiempo *circular*. Es un tiempo circular porque el círculo es el modo de reiteración temporal que el tiempo cósmico lleva consigo, y la filosofía empezó siendo una física y una cosmología. El tiempo de la filosofía es un tiempo que tiene que admitir la preeminencia de la *presencia*; y el modo como la preeminencia del presente se puede establecer en el tiempo es curvando el tiempo. Si hay que instalar una presencia absoluta en el tiempo, si el tiempo tiene que someterse a la presencia, el modo como la presencia somete a sí mismo el tiempo es según la circularidad. Porque la circunferencia se da toda de una vez, se puede pensar como una totalidad, según un criterio de presencia.

Pues bien, la historiología de Hegel, el estudio del tiempo en Hegel, está mal hecho precisamente porque juega con este dilema. Como al final tiene que haber una autoconciencia, y esa autoconciencia es la culminación del tiempo, la culminación del tiempo para Hegel es estrictamente *presencial*. El tiempo de Hegel es cerrado. No es solamente un tiempo que se acaba en el sentido de que si sigue la historia el futuro es locura, sino que -como dice Hegel- la filosofía no puede ocuparse más que del presente, y si la filosofía no puede ocuparse más que del presente, una filosofía de la historia exige un tiempo *circular*. La historiología de Hegel es una filosofía del tiempo curvo; pero un tiempo circular no es un tiempo histórico.

Abrirse paso a la idea de un tiempo no circular es sumamente difícil, ha costado y cuesta todavía a los historiadores, que no acaban de librarse de este plantea-

miento hegeliano. Se puede expresar de la siguiente manera: la filosofía no es la historia, la filosofía es más que historia; pero, por lo mismo, la historia no es filosofía. La resolución de la historia en historiología, la resolución de la historiología en autoconciencia y la resolución de la autoconciencia en filosofía, en último término, es la quiebra del estudio estricto de la historia. El estudio estricto de la historia tiene que estar fundado en la idea de un tiempo abierto al futuro, vectorial, no de un tiempo ya acabado. Por ello, la organización del tiempo histórico no puede ser pensada en términos de presencia, sino que tiene que ser pensada de otra manera. Eso no quiere decir que no se pueda hacer una filosofía del tiempo histórico; lo que quiere decir es que la filosofía del tiempo histórico no puede admitir la preeminencia de la presencia. La preeminencia de la presencia es un tema filosófico.

Pues bien, la preeminencia de la presencia es lo más característico de una *autoconciencia*. Razón de más para decir que el criterio de autoconciencia no es bueno para estudiar la historia. La historia no tiene como cometido la realización de una identidad consciente, de una *noesis noeseos*. La historia está abierta según una estructura indefinida de posibilidades factivas. Pero una estructura de posibilidades factivas nunca es una presencia. Hegel, sin embargo, dice taxativamente que «lo más alto de todo es la presencia». Y ¿qué es la autoconciencia?, ¿cuál es el concepto de autoconciencia?, ¿qué la autoconciencia estrictamente realizada? La *autopresencia*. Una presencia doble, un reconocimiento; un darse estrictamente equivalente de una subjetividad en presencia y de una objetividad en presencia, siendo tal dualidad de presencias la estructura misma de una autoconciencia, de un yo sé que soy. Yo sé que soy, si ese yo sé que soy es un saber absoluto que lo engloba todo, una presencia de todo. La presencia ante un sujeto absoluto de un saber absolutamente sabido; un asistir en presencia a un aparecer absolutamente en presencia. Eso es la estructura de la autoconciencia para Hegel. Esa estructura de la autoconciencia es lo que, al final, será establecido en la *Ciencia de la lógica*.

Pero esto es absolutamente imposible. Es inaceptable que la autoconciencia sea la autopresencia; que aquello que a Kant le falte, a saber, una repetición de la conciencia en el plano de la objetividad, sea el modo con el cual se constituye un saber absoluto. El paso de la conciencia a la autoconciencia, el paso del planteamiento kantiano al idealismo absoluto de Hegel es justamente eso: con el asistir del sujeto al objeto no basta, es menester que ese asistir del sujeto al objeto sea un reconocimiento total en el objeto total por parte del sujeto. Por lo tanto, hacen falta dos presencias, no una, y eso es lo que es una autoconciencia. Diríamos que la presen-

cia kantiana es una presencia unilateral, una presencia única, puesto que no puede reconocerse en el fraccionamiento objetivo, fraccionamiento que la conciencia no es capaz de soldar. Pues bien, para Hegel sí que es capaz, es decir, este constituir el saber según una presencia total es posible, y es posible asistir enteramente a esa presenciación o presentación total del saber. Sin embargo, eso no puede ser; es inaceptable como estructura de la autoconciencia: el reconocimiento no puede ser la autoconciencia, no puede ser el saber absoluto.

Ya se ha indicado, rápidamente, la razón fundamental de que la autoconciencia no pueda ser la forma del saber absoluto: fundamentalmente, que el tiempo histórico es *vectorial*. Si el tiempo histórico es vectorial, según la circularidad de la presencia no puede constituirse un saber absoluto, porque entonces lo histórico se queda fuera; y la historia no se puede quedar fuera del saber absoluto. Para que la historia no se quede fuera del saber absoluto es menester que el saber absoluto no tenga como estructura la de una autopresencia; pero si dejamos a la historia fuera del saber absoluto, entonces la historiología de Hegel no tiene sentido, está mal construida.

En el fondo se puede decir que si el Absoluto no puede estar en la historia, entonces estamos como en el caso de la conciencia estoica y de la conciencia escéptica, que se reconocen como autoconciencias, pero fuera de algo: fuera de la necesidad no reconciliada en el caso de los estoicos, fuera de la nihilidad de lo empírico en el caso de los escépticos. Pero si esto es así, eso de que la conciencia lo abarca todo, eso de que la conciencia lo tiene todo en presencia, no es verdad. El ideal de autopresencia lo refuta la historia, porque un saber absoluto no puede dejar a la historia fuera. La historia no puede ser un saber en forma de autopresencia, puesto que el tiempo histórico no es autopresencial, circular, sino *vectorial*. La forma de establecer el saber absoluto en términos intelectuales no puede ser de ninguna manera presencial.

5. La lógica de Hegel

Atendamos ahora a la lógica de Hegel, dentro de la cual la obra más importante es la *Ciencia de la lógica*. Los lugares centrales en los que Hegel se ocupa de la lógica son la lógica de Jena, la gran lógica –que es ese escrito de Nüremberg– y luego la lógica de la *Enciclopedia*, que también se conoce como la lógica menor, o pequeña lógica. Entre estos tres escritos de lógica hay una clara semejanza, pero no son en-

teramente iguales. Desde luego el escrito de Jena es el más inmaduro, pues en Jena Hegel no concedió mucha atención a la lógica.

Es explicable, considerando las cosas desde la psicología, que fuese precisamente en Nüremberg donde la estudiase: en un momento en que Hegel está retirado del mundanal ruido, en cierto modo como un exilio. Hegel en Nüremberg era como una especie de profesor de segunda enseñanza. Se corresponden además esas fechas con la crisis del imperio napoleónico, y con una especie de atonía de época. Entonces se comprende que fuera allí donde, de acuerdo con su situación, Hegel se dedica a una revisión de muchos aspectos de los tratados en Jena. Por ejemplo a retocar la dialéctica.

Es natural, porque la lógica, para Hegel, es algo que no tiene que ver directamente con la vida: la lógica es una ciencia del pensamiento puro. Para hacer lógica, uno se tiene que parar a analizar qué hace cuando piensa. Pero pensar y estar metido en la vida son dos cosas distintas. Estar preocupado por los acontecimientos del tiempo, por Grecia, por el arte, esto es estar ocupado de cosas más directamente reales. La lógica se ocupa a primera vista –el mismo Hegel lo dice– de abstracciones. De manera que, teniendo en cuenta cómo era Hegel y cómo pensaba él que conectaba con su tiempo, es bastante coherente que fuera en una fase de retiro casi monacal el momento en que a Hegel se le ocurriera pararse a ver qué sucede cuando pensamos.

5.1. *El problema de la referencia*

Hegel se orienta hacia la lógica de una manera que tiene que ver con la orientación kantiana, pero también con la orientación de un filósofo en general: un filósofo se orienta hacia la lógica para descubrir las articulaciones del pensamiento. Cuando nosotros pensamos –dice Hegel– estamos un poco fuera del pensamiento, porque estamos con nuestro pensamiento pensando en algo distinto de nuestro pensamiento. Esto es lo que suele suceder: un pensar en directo; no nos ocupamos de nuestro pensamiento, no reflexionamos. La actitud reflexiva es algo que viene después. Primero lo que hacemos es aplicar nuestro pensamiento a las cosas: pensar con nuestro pensamiento algo distinto del pensamiento.

Con esto Hegel está aludiendo a lo que los analíticos llaman *referencia*: una especie de tránsito desde el pensamiento a algo externo. Sin embargo, cuando pro-

cedemos así, en términos referenciales, estamos utilizando el pensamiento de una manera un poco impropia; la referencia para Hegel es una cierta impureza. Una manera impropia… y además descontrolada: porque no cabe duda de que cuando nosotros aplicamos el pensamiento a cosas, dice Hegel, pensamos con el pensamiento algo distinto del pensamiento; pero ahí hay un presupuesto, a saber, la misma estructura de nuestro pensar. Aquí estaría actuando el modelo de Kant, el punto de vista trascendental. Y con él Hegel le da la vuelta al tema de la referencia. Dice: parece que con nuestro pensamiento nos ocupamos de algo distinto de nuestro pensamiento; pero lo que pasa es que lo hacemos «con» nuestro pensamiento y, por lo tanto, está claro que es el modo de pensar quien tiene la batuta.

No es inocua la observación, pues las cosas pensadas se han pensado con el pensamiento, de modo que hasta que no se aclare cómo es realmente el pensamiento, eso de que se estén pensando las cosas está sujeto a una inmensa sospecha. Hegel recoge de una manera sumamente clara el punto de vista crítico. Si no tratamos de ese *a priori* respecto a lo que estamos pensando, resulta que no lo controlamos: porque no sabemos cómo estamos pensando las cosas.

Lo referencial es evidente que, para Hegel, no forma parte de la lógica. Lo importante no es la referencia, sino el pensar. En el fondo, Aristóteles hizo un poco lo mismo; la lógica la descubrió Aristóteles por unas observaciones un poco parecidas. Téngase en cuenta la importancia del diálogo en la Atenas de los ss. V-IV. Hay discusiones, pero si no se aclaran los conceptos que se usan en ellas, no se puede poner de acuerdo. Cuando discutimos, lo hacemos sobre cosas, pero desde un lenguaje. Por tanto, si no sabemos cuál es la estructura del lenguaje, no nos podremos entender. Hace falta una actividad aclaratoria previa. Esa actividad es justamente la lógica; y es la lógica de Aristóteles, sin necesidad de darle un carácter trascendental.

Es evidente que la lógica tiene un sentido de aclaración, y por eso se llama *Organon*. Pensamos cosas con el pensar: el órganon es aquello con lo que pensamos las cosas, cuando entendemos el pensar en sentido referencial. Si no llevamos el pensar sobre el pensar, no sabremos lo que estamos haciendo, no controlaremos el propio órganon. Por lo tanto, la lógica, la lógica *docens*, es órganon: el estudio de lo que está presupuesto al entender las cosas, a saber: la estructura del entender. Cuando nosotros entendemos las cosas lo hacemos de acuerdo con un discurso, con una serie de conexiones, y establecemos unas relaciones. Pero esas relaciones tal como están establecidas lo están en términos de pensamiento. Si se las atribuimos sin más a las cosas, nos podemos equivocar; y además a las cosas no las podremos recono-

cer exactamente. Tenemos que separarnos del uso referencial del pensamiento para conseguir una ciencia acerca del pensamiento; aunque luego esa ciencia, y tampoco Hegel lo excluye, tenga que ver con el uso ulterior del pensar en recto; es decir, aunque no por eso nos tengamos que encerrar en la lógica. La estructura del pensar es lo que estamos utilizando, la lógica *utens*, cuando nos estamos refiriendo a algo que no es el pensar.

¿No implicaría la lógica un proceso al infinito? Es decir que para pensar la lógica hay que aplicar el pensamiento a la lógica, o que el hacer lógica también tiene carácter referencial. Hegel también se da cuenta de eso, y aquí está lo peculiar de la lógica de Hegel. Vamos a aclarar nuestro pensar, nuestras estructuras lógicas, pero ¿cómo podemos pensarlo? Es decir, ¿tiene sentido estricto reducir el pensar al pensar? O sucede más bien que cuando pensamos que pensamos repetimos la estructura intencional y referencial de nuestro pensamiento. Esto es lo que los escolásticos admiten y llaman *segunda intención*. La lógica en el fondo no es un estudio del pensar *qua talis*, para un escolástico; sino un uso referencial del pensar parecido al que hacemos al pensar las cosas que son distintas del pensamiento. En cambio, para Hegel la lógica es el estudio del pensar *qua talis*, pero de una manera peculiar.

No se crea que los planteamientos lógico-analíticos actuales son indiscutibles, o que son un progreso neto sobre lo que ya había; porque ante todo lo que hay que saber es qué significa lógica. Construir una lógica está muy bien, pero ¿qué es eso de la lógica?, ¿qué hacemos cuando hacemos lógica?, ¿de qué tipo de operación mental se trata? Éste es, naturalmente, el problema clave, y este problema clave no se suele plantear. Por eso, la lógica suele ser una ciencia de las más problemáticas, y el reducir la filosofía a lógica, o a análisis lingüístico, es, a mi juicio, una de las maneras más simples de equivocarse y anularla.

Hegel, que es consciente de esto, lo alude en varios sitios y de varias maneras. En primer lugar dice que cuando nos ocupamos de la lógica, de las formas y de las conexiones del pensar, parece que no nos vamos a ocupar de cosas; y esto Hegel lo dice con la siguiente metáfora: «La lógica es como el reino de las sombras». Comparado con el pensamiento filosófico que se ocupa de la realidad, comparado con lo que ha hecho en Jena, la lógica es como una retroacción en la que ya no se conserva la riqueza, el colorido de lo real: la lógica es gris. Lo que aparece cuando hacemos lógica es que ya no nos ocupamos de realidades; nos ocupamos de abstracciones, y por lo tanto, sólo de sombras. Pero si nos ocupamos sólo de sombras, parece que la

referencialidad es imposible. Claro que esta anulación de la referencialidad es a costa del amortiguamiento, o de la disminución, de la importancia relativa de la lógica respecto del saber. Lo que Hegel dice acerca de que la lógica es un reino de sombras esta bastante en conexión con el modo tradicional de entender la lógica.

Sin embargo, Hegel dice que en el fondo no es así, que en el fondo la lógica no es tan vacía. Cómo Hegel está tratando de una cosa no tan distinta de lo que se ha tratado antes y se ha llamado lógica, pero sin embargo está estableciendo una inflexión, porque la lógica de Hegel no es la lógica formal, en ese momento, si lo entiende uno, se da cuenta de que esas sombras son enormemente valiosas, no son meras sombras. Pueden parecerlo; pero eso también responde a cierta autocomprensión de la situación en que Hegel se encontraba, esa situación de monacato apartado de los acontecimientos. Por otro lado, recuerda al *nominalismo*, pues decir que la lógica trata de sombras, de ficciones, es lo que diría Ockham. Eso no quiere decir que nuestro pensamiento no haga nada cuando hace lógica, Ockham no es tan irrealista en lógica como se suele decir; pero el pensamiento finge, son ficciones. La lógica es la obra del pensamiento en cuanto que es sólo pensamiento: éste es estrictamente el sentido nominalista de la lógica. De todas maneras, Hegel añade enseguida: esto es lo que parece, pero no es así.

Lo primero sería decir que la lógica no se ocupa de cosas, y eso quiere decir que la lógica no es referencial. Éste es el modo de neutralizar el proceso al infinito, es decir, que el pensar sobre la lógica sea pensar sobre algo, lo mismo que el pensar en general es un *cogito rerum*. Pues si *cogito* lógica, la lógica tendría el estatuto de *res*, de aquello sobre lo que versa el pensar, la *res* como referencia. Lo que hace Hegel es anular la referencia para anular el proceso al infinito, es decir, que se nos anteponga algo de una estructura parecida a la referencial en la aplicación de nuestro pensar a las cosas, también cuando nosotros aplicamos reflexivamente nuestro pensar sobre sí mismo y hacemos lógica. No; porque no se trata de una aplicación del pensar al pensar. Que no se trate de una mera aplicación quiere decir, para Hegel, que la lógica es una cuestión de conectivos, es decir, que la lógica es el discurso. O lo que es igual, que por ser reflexiva la lógica es autorreferente; y no autorreferente en el sentido psicológico de la reflexión, sino autorreferente en los temas mismos. Es decir, que los temas en lógica se constituyen por referencia de unos a otros, y que es de esa manera como se anula la referencia a lo externo, como se anula la reiteración del sentido de la referencia que tiene el pensamiento cuando se aplica a las cosas. Por lo tanto, la única manera de evitar el proceso al infinito en el *cogito rerum*,

y luego *cogito cogito* es transformar el pensamiento acerca de lo lógico en lo lógico mismo, en cuanto que lo lógico consiste en referencias recíprocas.

A primera vista parece que la lógica es abstracta, puesto que se ocupa de algo separado de las cosas; lo lógico sería en este sentido lo más abstracto, y entonces la lógica sería lógica formal. La manera de conjurar eso y abrirse paso hacia el sentido dialéctico de la lógica es justamente decir que no: que la lógica no es abstracta, sencillamente porque cualquier forma lógica solamente es verdadera en relación con las demás; y justamente esta relación con las demás es la que hace concreta a la lógica, lo que anula su índole abstracta, y lo que constituye el valor referencial propio de la lógica, que no es una referencia real, hacia una *res*. Por lo tanto, el presupuesto fundamental de Hegel ahora, en este momento, es que ese reino de sombras es el reino más conectado, es la conexión misma; pues el entramado más firme que se da son las relaciones lógicas, las relaciones *qua tales*. Y justamente el problema de la referencia se resuelve así en términos referenciales. El problema de la abstracción es que una forma lógica es abstracta sólo en cuanto que aislada. Por lo tanto, la verdad lógica es el todo de todas las determinaciones lógicas y, en consecuencia, la verdad donde se da, cuando se llega propiamente a ella, es en la lógica.

Con esto ¿qué es lo que ha hecho Hegel? Establecer que la *referencia* no es más que la *relación*. Resolver la noción de referencia en la de relación, y en último término resolver la noción de relación en la de *autorrelación*. Con lo cual se puede apreciar que es aquí donde ese asunto de la autoconciencia tiene al final que ser plasmado. Ahora bien, en el mismo momento en que la lógica se constituye así, como un todo de relaciones, en ese mismo momento su apariencia de sombra se ha conjurado, pues ahora la lógica es lo más concreto que hay, lo menos abstracto. El puro carácter de ente de razón que tendría la formalidad es ahora la entidad *qua* entidad, y la referencia lógica es la referencia *qua* referencia. La referencia ya no es la del pensar a lo que no es el pensar, sino la referencia del pensar a sí mismo según la relacionalidad de todas las formas de pensar pensadas. Por lo tanto, ahora resulta que aquello con lo que pensamos las cosas, si lo aislamos de las cosas, es un abstracto. Pero si nos damos cuenta de que ese abstracto no es único, sino que todos los abstractos constituyen un sistema de relaciones, entonces, en cuanto sistema de relaciones, ya no es abstracto. En suma, la lógica de Hegel es una filosofía del conectivo, en la que la referencia a la *res* desaparece al ser pensada como relación y conexión.

5.2. *Lógica y realidad*

Así se alcanza el sentido de la realidad, porque éste va a ser ahora el sentido de la realidad para el idealismo. La realidad es la totalidad en cuanto que esa totalidad es un sistema de conexiones no referenciales, en el sentido normal de la referencia, es decir, en el sentido de la salida de un pensar hacia la cosa. No digo que esto sea cierto, porque se puede proponer una crítica fuerte a este sentido de la conectividad lógica, pero sí digo que merece atención, porque implica otra cosa, (que Hegel también dice en el prólogo a la *Ciencia de la lógica*): que una vez que se ha aclarado la lógica como sistema de referencias total, eso significa sistema de autorreferencia, es decir, el establecimiento de la reflexividad misma en su carácter interconectivo. Si lo interconectivo es reflexivo, y si lo reflexivo es interconectivo, entonces manifiestamente la noción de «referencia a algo» se ha venido abajo.

Podría parecer entonces que la lógica se nos ha aislado, y que todo lo que antes parecía que era realidad, a saber, aquello que se definía como realidad en el uso referencial de nuestro pensamiento, ahora resulta que eso no es real. La lógica sola no es real en cuanto que las determinaciones lógicas las vinculo a las cosas, porque sólo son abstractas en cuanto que las desvinculo de la cosa. Pero si ellas mismas se vinculan entre sí, entonces esto constituye un reino, un ámbito de la realidad que es la lógica como tal en su autorreferencialidad. Pero en ese mismo momento ese ámbito queda separado del ámbito referencial primario del pensar la realidad, de manera que aquello ya no es realidad. Hegel aquí se toma la revancha. La lógica habla de la realidad como tal, porque la realidad como tal es el todo, pero el todo es el todo lógico. La auténtica referencia no es la referencia a las cosas, sino que es la autorreferencia reflexiva, que es simplemente la pura conexión.

Con esto Hegel no dice, más bien excluye, que con una forma lógica se piense otra forma lógica, no; una forma lógica no es referente a otra forma lógica en el sentido en que una forma lógica es referente a una cosa; sino que una forma lógica es referente a otra en cuanto que se conecta con ella, pero esa conexión no es referencial. No es pensar lo pensado; con una forma lógica yo no pienso otra forma lógica, sino que la verdad de las formas lógicas es su conexión, y su conexión no es la de un pensar lo pensado. Las formas lógicas son su propia interrelación. Por lo tanto, la realidad en sentido lógico no se puede constituir como se constituye la realidad en el sentido referencial del pensamiento. Así parece que hemos encontrado otro sentido de la realidad, que sería la Realidad (con mayúscula). Entonces, la pri-

mitiva realidad, que es la que se constituía en el uso referencial del pensamiento, la tenemos que descalificar.

Si Hegel hiciera sólo esto se quedaría en la lógica, y tendría que rechazar la historiología, y toda la filosofía de cosas. Pero el segundo paso que da Hegel es éste: al final nos daremos cuenta de que al aclarar todas las formas lógicas, toda las categorías, y al aclararlas entre sí, o al constituir la lógica como el sistema total del saber, resultará que nos daremos cuenta de que la referencia hacia las cosas no era tal referencia, sino que la lógica es intrínseca a la realidad, a esa realidad respecto de la cual se consideraba que la lógica sólo se aplicaba a ella. La lógica la reconoceremos, la volveremos a ver, en la realidad: ésa que al principio nos parecía que era una realidad a la que la lógica aludía pero a la que no constituía. La lógica se va a transformar desde aquí en el entramado mismo de las cosas, es decir, que los procesos reales que parecían de entrada extralógicos, van a ser ahora procesos reales lógicos. La lógica va a ser reconocida en todas partes, es decir, la lógica, en su misma separación respecto de una referencia, va a constituir un sentido de la verdad que va a sustituir a la referencia misma; pero no solamente en el reino de la lógica, sino también en el reino de aquello a lo que en principio parecía que la lógica se refería.

Éste es un asunto al que Hegel se compromete; porque, si no, tendríamos dos mundos, o habría que descalificar uno de ellos: quedarse sólo con el mundo lógico y el mundo en sentido normal eliminarlo; pero así no habría una filosofía del mundo, de la realidad, de la sociedad, porque todo eso de antemano parece que es extralógico, aquello a lo que se refiere la lógica. Si ahora hemos encontrado el sentido de la realidad en términos estrictamente lógicos, como totalidad lógica, entonces parece que lo otro ya no es real. Pues no; Hegel lo que va a decir es que eso es real, pero lo es porque la lógica es la entraña de su realidad; es real porque su estructuración misma ocurre según la lógica. Hegel dice esto con unas frases que son sumamente indicativas, a saber: «claro está que no se puede pretender que un estudiante, un primerizo en lógica, se de cuenta de esto. Esto, solamente lo puede llegar a advertir el adulto: el que sabe que la lógica es la entraña de todo, que, en definitiva, la estructura de la realidad es la estructura lógica, o digámoslo así que el *ordo et conexio rerum* es *ordo et conexio idearum*, para emplear una expresión de Spinoza; esto –dice– solamente lo sabe el hombre maduro». Lo mismo que por el hecho de que un alumno entienda muy bien una proposición ética, esa proposición ética no tiene el profundo significado, el profundo sentido, que tiene para un hombre maduro. Es decir, que darse cuenta de que la lógica es la entraña, el esqueleto de la realidad, el armazón, la

estructura misma de la realidad, ese profundo e inmenso saber se alcanza cuando ya uno no es nominalista, cuando las sombras se han transformado en la realidad.

Marx decía que lo que Hegel había hecho es poner al mundo cabeza abajo. Realmente, es una basculación del sentido de la realidad verdaderamente sorprendente la que hay en el idealismo absoluto de Hegel. Hegel sostiene que solamente quien sabe muy bien lógica, quien ha madurado mucho en lógica, se da cuenta de que la realidad, ésa que antes aparecía sólo como algo a lo que se refería la lógica, como algo externo a ella, ésa no tiene más esencia que la lógica. De todas maneras, la cuestión es si Hegel logró su propósito, es decir, si logró esa pretendida madurez para la cual en definitiva toda la realidad es lógica. Incluso la realidad extralógica habría que verla desde el punto de vista de la lógica; con lo cual la lógica equivale a la metafísica. Lo que hay que preguntar es si esto Hegel lo lleva bien a cabo, o si Hegel es tan maduro como él mismo pretende.

La respuesta es negativa, sobre todo si estudiamos comparativamente los temas que aparecen en la *Ciencia de la lógica* con la estructura dialéctico-lógica que Hegel atribuye a la historia, o a la técnica, o a la cultura; y también con la débil dialéctica, porque es débil –él también la llama débil–,que aplica a la naturaleza (a lo que él llama naturaleza). Entonces se cae en la cuenta de que no hay ese reconocimiento de la realidad lógica en lo que de entrada parecía que era puramente referencial, no hay un estricto paralelismo con la construcción de la *Ciencia de la lógica*, sino que ocurre algo que distorsiona esta pretendida equivalencia.

5.3. *Contenidos de la «Ciencia de la lógica»*

La *Ciencia de la lógica* está dividida en dos partes un poco disimétricas, porque la primera parte se divide en dos libros. El primer libro es el ser; el segundo libro, la esencia. La segunda parte, es el concepto. A los dos primeros libros Hegel los llama la lógica objetiva, y a la segunda parte lógica subjetiva[64]. La lógica objetiva está dividida en dos libros: el tratamiento del ser y el de la esencia; la lógica subjetiva no está dividida en libros, sino en secciones. Primer libro de la primera parte, el

[64] Eso son los títulos que Hegel pone, pero con sus títulos hay que tener en cuenta que, al parecer, el índice lo hacía al terminar de escribir; lo cual es prueba de que no tenía una falsilla, sino una especie de abundancia mental de la que iba sacando el escrito, y luego lo titulaba.

ser; segundo libro de la primera parte, la esencia. Segunda parte, ya no dividida en libros sino en secciones, el concepto. Ser, esencia, concepto: éstos son los tres grandes epígrafes de la lógica.

En el apartado del ser, Hegel trata de una serie de categorías, o de determinaciones lógicas, algunas de ellas según las listas de Aristóteles, otras según la lista de Kant, y otras nuevas. Lo primero es el ser, luego la nada, y la articulación sin la cual no son ambas verdaderas, sino meramente abstracciones: el devenir. Ser, nada, devenir. Con el devenir sale algo que, aunque considero que no es un trascendental, para la filosofía tradicional sí lo es; y las determinaciones de algo son sus cualidades. La cualidad es una categoría de Aristóteles. Después Hegel hace un intento de paso de la cualidad a la cantidad; y en ese puente trata fundamentalmente tres temas que son la finitud, la infinitud y la noción de límite, otra gran noción filosófica. Aquí distingue lo que él llama el límite como barrera y como frontera, que es su modo de superar o de ir más allá del límite. Y así llega a la cantidad. En el estudio de la cantidad mete todo lo que puede: el problema de la divisibilidad, es decir, el famoso problema del continuo; luego hace una especie de filosofía de las matemáticas, del número, y por último lo que Hegel llama la medida, el problema de la graduación. Pero es que cualidad y cantidad tienen que resolverse sintéticamente en medida. La medida es el modo como la cantidad no es mera cantidad, y la cualidad no es mera cualidad.

De la medida ya pasa a la esencia; y este tema está dividido a su vez en tres partes que son la apariencia, el fenómeno y la realidad. La esencia, que es el segundo libro de la primera parte, es, dice Hegel, un tema más difícil, que cuesta más establecer. A la esencia Hegel le llama también *reflexión*. La esencia como reflexión tiene los siguientes temas: en la sección primera aparecen la apariencia, la identidad, la diferencia, la contradicción y el fundamento; la sección segunda es el fenómeno, en que trata de la existencia de la cosa, y de la relación. La sección tercera se llama la realidad, y en ella habla de lo absoluto, de la realidad y de la relación absolutas. Resumiendo: los temas son la apariencia, el desarrollo de la apariencia que es el fenómeno, y luego la realidad; éstos serían los tres grandes momentos del tema de la esencia. Luego está la lógica subjetiva (aquí subjetiva sólo quiere decir el tema del concepto), que es la segunda parte, y que tiene tres secciones. Hegel la llama la doctrina del concepto y se divide en la subjetividad, la objetividad y la idea.

Recapitulando un poco, los tres grandes capítulos serían el ser, la esencia y el concepto. En el ser: cualidad, cantidad, medida, una preparación para dar el salto. En la esencia: apariencia, fenómeno y realidad. Con todo, las divisorias del concep-

to están peor hechas que las precedentes, porque Hegel, por así decirlo, ya no tiene tanta energía; aunque es para él lo más importante, porque cree que es lo que él añade. Efectivamente esto tiene bastante el carácter de la historia de la filosofía y, además, Hegel quiere adecuarlo a la marcha de la historia de la filosofía. Sostiene que la lógica objetiva ya ha sido desarrollada antes de él, y que él sólo intenta recoger asuntos ya tratados, y ver cuál es su articulación interna, su articulación lógica. Ya hemos dicho cómo Hegel transforma la referencia para que la lógica se constituya como un sistema, no como una apelación a algo distinto. Pero eso es el asunto del concepto, que Hegel cree que es lo que él aporta, algo así como la culminación, una profundización, una radicalización última de las posiciones anteriores y, al mismo tiempo, una clausura. Esta aquí toda la metafísica, toda la teología: la lógica como teología y como metafísica.

¿Qué modo tiene Hegel de tratar todos esos asuntos que han ido apareciendo? Eso no es nada fácil de exponer, porque siempre que se quiere hacer un resumen de Hegel se pierde la articulación viva de su pensamiento. Pero, por otra parte, tampoco podemos seguir línea a línea su discurso, porque para eso necesitaríamos un curso entero. Por una parte, Hegel tenía que conseguir una relación interna, una referencia tal de todas esas nociones que le van saliendo que sea una referencia entre sí, para evitar que sea una referencia que envíe fuera. Es decir, tiene que conectarlas. En la conexión Hegel emplea como instrumento fundamental la *negación*; un instrumento importante, aunque pueda parecer raro. La negación es lo que le permite conectar.

5.4. *Primera y segunda negación*

Parece raro que la negación sea una conexión o, por lo menos, que sea una conexión tan importante, tan sólida, que pueda ser ella la manera de constituir el saber absoluto, la verdad, prescindiendo de una lógica puramente referencial, que sea el medio para construir una lógica conectiva que no sea referencial. ¿En qué sentido se puede decir que la negación cumple esa función?, ¿cómo entiende Hegel la negación? Aquí nos encontramos con la cuestión de Hegel como filósofo *dialéctico*, o con el carácter dialéctico de la lógica de Hegel. La negación es un conectivo lógico[65].

[65] Curiosamente los escolásticos también dicen algo parecido, pues les aparece la negación cuando definen la lógica. La lógica es el tercer grado de abstracción negativa, suelen decir (Maritain), y a ve-

En Hegel la negación cumple una tarea: permitir avanzar. En la negación consiste el carácter procesual, según el cual se puede pasar de una noción a otra. El carácter procesual hace que una nueva noción sea negativa respecto de otra que ha aparecido antes; de manera que la negación es un procedimiento según el cual se va más allá de lo que ya se ha tematizado, y al mismo tiempo se coloca en su estricto momento lo que tiene que aparecer. Es decir, si se ha tematizado A, el modo según el cual conseguimos salirnos de A para sacar a relucir otra noción es la negación de A. De manera que el primer carácter que tiene la negación es el de ser un *proceso*. Hegel lo llama el *trabajo negativo*. La negación permite seguir; y por lo tanto, como la lógica es proceso, es una secuencia mental, incluso una actividad, una edición de contenidos, porque no es simplemente una pura ordenación de lo ya dado.

La negación es una función que a la vez ya es *conectante*; no solamente descubridora o inventiva que permite avanzar, que permite descubrir, siempre y cuando las nociones aparezcan como estrictos términos de las negaciones. Lo que tiene la lógica de *avance* y lo que tiene de *conexión* están en la negación a la vez. La negación nos permite salir de una noción, pero además al hacernos salir de una noción resulta que pasamos a otra. Por lo tanto, la negación lo mismo que tiene de conectante es lo que el conectivo tiene de incrementante. La negación no puede cumplir esto si nos la tomamos como una noción simple. Hay que verla como un conectivo, que sólo lo es en tanto que es un procedimiento de edición, un procedimiento inventivo. Negando, o estableciendo el carácter negativo de una noción, es como inventamos, en el sentido primario de la palabra, otra noción; la negación conecta en la misma medida en que es heurística, inventiva.

Es evidente que la negación no puede ser sólo esto, pues tiene que funcionar de otro modo, porque tiene que permitir volver, y reconocer lo antecedente desde aquello a lo que se ha llegado, desde el término al que se ha arribado; es decir, debe poder invertirse: no ya la relación inventiva desde el primer momento o término, sino la relación comprensiva que se abre, una vez que se ha inventado, desde el segundo momento respecto del primero. Es decir, que tras darse cuenta de la negatividad de A se pasa a una noción distinta que es no-A y ésta se establece, con eso naturalmente ya se ha conseguido una conexión, que es conectiva en cuanto que es inventiva. Pero con eso lo que tiene de conectivo la negación queda incompleto,

ces no se sabe lo que quieren decir o no lo expresan bien: la metafísica es el tercer grado de abstracción positivo, la lógica el negativo.

pues hace falta ahora que la negación permita una vinculación más estrecha, de tal manera que pasar de una noción a otra no sea perder la anterior, sino más bien el poderla asumir, el poderla conservar en una comprensión, en un darse cuenta justamente de lo que uno no se había dado cuenta, podríamos decir, acerca de aquella noción cuando la editó. Se trata de una profundización en su propia comprensión, en su propia intelección.

La negación no solamente incrementa el saber en el sentido de que lo amplía, pues entonces el carácter inventivo de la negación sólo nos haría avanzar ampliando las nociones tematizadas, sino que tiene que servir también para entender mejor lo que antes se había entendido. Es decir, la negación tiene que ser algo así como la consumación de la verdad de lo negado. Es decir, que si el descubrimiento de la negatividad de A nos permite sacar otra noción que establecemos como no-A, ahora tenemos que volver a A de tal manera que al verla en conexión con no-A, entendemos mejor A y a no-A. Por eso Hegel tiene que funcionar con dos negaciones: una negación que a veces llama *negación simple*, y otras *primera negación*, y otras con la negación que llama *negación de la negación* o *segunda negación*.

5.5. *La unidad sintética*

Supongamos que tengo la noción de finito. Entonces, si a la noción de finito le pongo un «no» delante, me sale la noción de infinito. Entre finito e infinito hay una negación simple: finito negativamente, infinito. Pero la verdad del finito y la verdad del infinito es la negación del carácter puramente secuencial y, por lo tanto, separado, de ambos; porque si el infinito queda fuera del finito, entonces no es un verdadero infinito. Justamente dándome cuenta de que esa posición del infinito como distinta del finito es algo que hay que negar para que sea verdadera la noción de infinito, veo que tengo que negar la separación del infinito respecto del finito, y decir que el verdadero infinito es el infinito y el finito. Esto es obvio incluso por la misma forma gramatical: finito, infinito.

Al infinito, en cuanto que está separado del finito, ¿qué le pasa? Que no es el verdadero infinito, porque un infinito al que le falta el finito todavía es finito. Por tanto, tengo que añadir una segunda negación, en virtud de la cual el infinito sea el verdadero infinito, sea finito «e» infinito. Tenemos que notar la copulativa que conecta finito e infinito. El auténtico conectivo de Hegel es la *segunda negación*. Se tie-

ne que negar que el infinito sea distinto del finito, y se tiene que negar, porque en la misma medida en que sea distinto es finito. Se tiene que decir que el infinito es el finito y el infinito, de manera que la auténtica noción de infinito es –dice– el infinito elevado al concepto, y el finito elevado a concepto; y esto es la segunda negación, según la cual se niega la diferencia entre finito e infinito, puesto que el infinito es negativo respecto del finito. Pero esa negación se consuma en la separación, y en el fondo es contradictoria, porque un infinito separado de algo no puede ser infinito. En cambio, el infinito elevado al concepto y el finito elevado a concepto es la segunda negación, según la cual se niega la diferencia entre ambos, de manera que el infinito lo sea necesariamente; puesto que es una negación negativa respecto del procedimiento que lo hace finito, y eso es lo que hay que declarar en la segunda negación.

En una primera negación: finito e infinito. Pero esa diferencia no la puedo entender como una diferencia separada[66]. El infinito se distingue del finito en la primera negación, y no se distingue de él en la segunda negación. Se distingue en la primera, porque la primera negación es eurística, amplía. Pero en la segunda negación se tienen que tener en cuenta tanto al infinito como al finito. El infinito que entra en la primera negación no es infinito, porque está separado al ser distinto del finito; lo infinito no puede dejar fuera a lo finito porque si lo deja fuera, él mismo es finito. Luego en el infinito yo no puedo establecer la negación tal que me lleve otra vez a lo finito. Se suele decir que la negación de la negación es la negación rotunda, tal que si tengo A y no-A, y niego no-A me quedo solo con A. Pero Hegel dice que la negación de la negación no es la negación de uno de los términos, sino que es la unión de los dos términos. La verdad de los dos juntos es el *concepto* de los dos, la *síntesis*. Y, además, lo es gramaticalmente, digámoslo así, según el significado que nos sale de la gramática.

Lo mismo pasa en la esencia con la diferencia. ¿Cómo se pasa de la apariencia al fenómeno? Estableciendo la noción de identidad y la noción de diferencia. Identidad negativamente es diferencia; identidad negativa. ¿Qué es lo distinto de la identidad? La diferencia. Ahora bien, una identidad diferente de la diferencia es una diferencia a su vez. Por lo tanto, la auténtica diferencia será la reunión de la identidad y la diferencia. Y eso es el concepto de identidad y de diferencia: elevar identidad y diferencia a concepto. Sólo entonces, si se unifica la identidad con la dife-

[66] Con Dionisio Areopagita diríamos una diferencia *sine discretione*.

rencia, la identidad es coherente, tiene su verdad, y la diferencia también. Porque ¿de qué es diferente la diferencia? De la identidad. Y la identidad ¿respecto de qué es identidad? Respecto de la diferencia. Pero si pongo la identidad por un lado y la diferencia por otro no puedo realizar el concepto de ambas, porque si la diferencia está puesta como distinta de la identidad es idéntica a sí misma, en cuanto que puesta; y si la identidad es distinta de la diferencia no es identidad, puesto que tiene fuera la diferencia y, por lo tanto, es diferente de ella. En consecuencia, es en la diferencia donde está la identidad. La noción negativa de identidad se reúne con la de diferencia, y entonces, ¿respecto de qué se determina la diferencia? Respecto de la identidad; y ¿de qué es distinta la identidad? De la diferencia. Si la identidad es discretamente distinta de la diferencia, entonces esa distinción le mete a la diferencia dentro, la hace confundirse con ella; y a la diferencia le pasa igual. Luego, para que yo pueda pensar a la vez ambas, sin caer en algo ridículo, tengo que decir juntas identidad y diferencia.

Así ¿a dónde voy a parar? A que el principio de identidad me remite al fundamento, al principio de causalidad. La auténtica identidad, como es una identidad con diferencia, es fundamentación; según yo lo veo, el concepto de fundamento es realmente la reunión de identidad y diferencia. Porque, ¿qué es una causa en sentido trascendental? La causa es aquello que tiene algo causado, y por lo tanto de algún modo lo es. Pero también es diferente respecto de ello, pues lo ha causado. Es idéntica y, al mismo tiempo, se pone en diferencia respecto a ello. Identidad y diferencia. El primer paso negativo de la identidad es la diferencia: el no de la identidad es la diferencia; pero inmediatamente se tiene que notar que hay una imbricación, es decir, que no se trata únicamente de que la diferencia esté fuera de la identidad (de haber dado el paso desde la identidad a la diferencia), sino que por ello mismo la identidad queda afectada de diferencia. Y si la diferencia la pongo exclusivamente separada se identifica con ella misma, pues es una diferencia que es identidad. No es que la diferencia no sea diferencia, sino que precisamente por su propio concepto negativo, la diferencia es diferencia de la identidad, no diferencia de la diferencia; y la identidad, por ser negativa, es identidad de la diferencia, no diferente de ella. Hay una referencia de la identidad a la diferencia y de la diferencia a la identidad.

Por tanto, identidad «y» diferencia es la auténtica identidad, la verdad de la identidad. Para decirlo de una manera tautológica: la verdad de la identidad y la diferencia es la identidad «y» la diferencia. La verdad de la identidad «y» la diferencia, no sólo de la identidad, ni sólo de la diferencia, sino de la identidad «y» la diferen-

cia. Por lo tanto, la verdad donde está es en la «y». Hegel es el filósofo de la *conciliación*; de la *conjunción*. A la identidad parece que le molesta la diferencia, porque si es identidad, no puede tener ninguna diferencia. Pero no es así, dice Hegel, porque la identidad sólo es identidad respecto de la diferencia. Luego, la verdad de la identidad es su conexión con la diferencia. Pero conexión, que no es la mera afirmación de que la identidad es la diferencia, sino la reunión de la identidad «y» la diferencia: lo nuclear es la 'y', que es la *segunda negación*. La verdad es el *todo*; y ¿cómo puede ser la verdad el todo? Pues así; no puede ser de otra manera. ¿Cuál es el todo de identidad y diferencia? La «y».

Ser; su negación: la nada. Pero la nada no se puede poner fuera del ser porque si se pone fuera, sólo queda el ser, y entonces la nada no es nada. Pero como lo que interesa es justamente la nada, tenemos que decir ser y nada. La verdad del ser y la nada es justamente el ser y la nada: la «y». La verdad del ser y la nada es el *movimiento*, el paso del ser a la nada y de la nada al ser; la «y» es el *devenir*. La noción de ser pasa negativamente a la nada, pero entonces no van unidos. ¿Cómo se unen? Pasando de ser a nada y de nada a ser; y eso es, simplemente, moverse; luego la verdad de ser «y» nada es el devenir.

Esta «y» es estrictamente conectiva; pero conectiva en la misma medida en que no hay referencia hacia fuera. Es patente que lo que elimina la referencia es la negación, porque no puede decirse que el ser sea la nada en referencia. Si entendemos que el estatuto pensado del ser es distinto de su estatuto real, de tal manera que cuando pensamos la noción de ser remitimos al ser real según lo que se llama referencia, entonces no estamos en la lógica. Pero si de la noción de ser, en vez de remitirla a su referente real en cuanto extraideal, empezamos un proceso lógico, nos dirigimos a algo que no es intencional, sino que es pura génesis ideal; y entonces nos quedamos con la lógica pura, y así el ser no me refiere fuera de él, a su realidad exterior, sino que me refiere a sí mismo, a su propia posibilidad de seguir pensando según él. Pero si ya se ha pensado el ser, lo único que se puede hacer ahora es pensar la nada. Desde un punto de vista puramente lógico, según Hegel, el ser no me lleva al ser, sino que me lleva a la nada. Pero si me lleva a la nada, entonces tengo que proceder con ser y nada de una manera lógica, y decir no que el ser sea la nada, sino que en el puro orden del pensamiento, tengo el ser y la nada. Y ¿qué hace el pensamiento con el ser y la nada? Pasar de uno a otro; por lo tanto, la relación entre el ser y la nada es el puro *proceso* que va del ser a la nada y de la nada al ser; y esto es el *devenir*. Así se ha conseguido obtener otra noción, la de *movimiento*.

Hegel no está diciendo que la nada sea un predicado del ser: ¿cómo va a ser la nada un predicado del ser, si la nada no es un predicado lógico? ¿Y el principio de contradicción? «¡Hegel atenta contra el principio de contradicción!», exclaman algunos. No; Hegel lo que está es haciendo lógica. Tenemos el ser, vamos a seguir pensando; no hacia la cosa, sino pensando: me salgo del ser, si sigo pensando y pienso lo que no es el ser, la nada. Entonces, ya tengo la noción de nada captada lógicamente; o mejor concebida lógicamente, porque esto es un proceso. Supongamos que tengo por separado la noción de ser y la noción de nada; pues nos pasa lo mismo que la diferencia separada de la identidad. Pero entonces donde está la auténtica verdad del ser respecto de la nada y de la nada respecto del ser no es en la suposición de ambos términos, pues a ello se ha comprometido Hegel ya que rechaza toda referencia. Tengo que excluir lo supuesto, la suposición del ser y la suposición de la nada; y eso lo consigo poniendo ambas nociones en mutua referencia: la verdad de la nada y la verdad del ser es la conexión de ser y nada, la pura conexión que llamo ser «y» nada. Y esa pura conexión de ser «y» nada es el paso de uno a otro, el devenir. Y esto no tiene nada que ver con el principio de contradicción.

Si se admite que ser es verdad al margen de nada, y que nada es verdad al margen de ser, entonces se está suponiendo el ser y la nada fuera del pensamiento, porque la nada separada del ser será algo, la cosa nada, y el ser separado de la nada será otra cosa, la cosa ser. Pero aquí no estamos haciendo eso: estamos en el «reino de las sombras», jugando con el ser puramente pensado. Si pienso el ser, lo que está siendo pensado es el ser; pero el pensar no se para en el ser: piensa el ser y pasa a la nada; ¿cómo pasa a la nada? No como la referencia del ser, porque el ser no refiere a la nada, sino según el proceso lógico. Aquí está la autonomía que tiene la lógica respecto de cualquier filosofía intencional. Y entonces puedo tomar en cuenta el proceso, es decir, lo que he hecho pensando cuando he puesto juntos ser y nada: ¿qué es lo que hago pensando cuando pongo la «y» entre ser y nada? Esa «y» es mi propio pensamiento que pasa de ser a la nada y viceversa. Y eso ¿es una cópula judicativa? No: eso es conceptual, es el devenir.

A este planteamiento Heidegger le ofrece una objeción importante nada más empezar *Ser y tiempo*. Dice que Hegel no ha establecido ninguna conexión, que la articulación entre las nociones no la ha alcanzado Hegel en la *Ciencia de la lógica*. Lo único que ha hecho es poner una cosa detrás de otra, pero el problema de la interna unidad Hegel no se lo ha planteado ni lo ha resuelto. Quien únicamente se planteó esto, de una manera insuficiente, pero el único que se lo planteó, fue Aris-

tóteles, y luego la exégesis escolástica cuando hablaba de la *analogía*. La analogía sí que es una unidad, quizá no bien establecida del todo, pero una unidad. Hay un contraste entre dialéctica y analogía. ¿Cómo se unifican mejor dos nociones, si se trata de dos nociones distintas: cuando establezco una relación entre ellas, un paso entre ellas; o sólo las podré unificar según una noción respecto de la cual las dos participen, algo que sea a la vez uno respecto de las dos nociones, y al tiempo respete la diferencia entre ambas? A esto es a lo que los clásicos llaman analogía; y ése es un criterio superior de unidad, dice Heidegger.

No es quizá el mejor criterio de unidad que se puede proponer, según Heidegger, pero es más adecuado que la dialéctica. Que quizás haya una unificación mejor lo piensa Heidegger al darse cuenta de la mutua co-pertenencia de los tres momentos del tiempo: el pasado, el presente y el futuro. Por eso si yo quiero construir un horizonte de comprensión, tengo que tomar como horizonte de la comprensión el tiempo entendido así: como una articulación intrínseca. Pero antes de esa propuesta que hace Heidegger, lo que dice es que la única noción de unidad realmente admisible es la analogía, no la dialéctica.

Capítulo VII
LA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA EN HEGEL Y LA LIBERTAD PERSONAL[1]

Para Hegel, la historia va de Oriente a Occidente; y empieza en China. La historia es el esfuerzo del espíritu por encontrarse a sí mismo a través del tiempo. El comienzo de la historia es el momento en que el espíritu está más débilmente instalado en el acontecer temporal. Desde luego, hoy habría que ampliar bastante la perspectiva hegeliana, pues Hegel considera que la prehistoria no forma parte de las relaciones entre espíritu y tiempo. Pero además, no sólo están el tiempo y el espíritu, sino que en el fondo está la persona. A ver cómo damos el paso a ella desde el pensamiento de Hegel.

1. Sociedad, libertad y religión en China

Prescindiendo de si el examen de Hegel es históricamente correcto en cuanto a las fases de la historia, o prescindiendo de las categorías típicas de Hegel, podemos considerar que hay unos rasgos especiales en su reflexión sobre China, que tienen valor por lo menos para poner de manifiesto un tipo de interpretación de la historia y de sus relaciones con el espíritu que a veces no llega al gran público.

[1] En el archivo de la obra de Polo en Pamplona, este texto (titulado como *La interpretación de la historia en Hegel*) está en unas carpetas que contienen escritos sin fechar. Para ayudar a datarlo, se me ocurre indicar que Polo escribió sobre Hegel, principalmente, a comienzos de los años 1980; y sobre la evolución humana, principalmente a comienzos de los 1990 (Nota del editor).

Para Hegel, China es una situación de la humanidad en la cual las actividades humanas son mínimas. En las actividades humanas se establece una diferencia entre hombres: pues unos hacen unas cosas, y otros otras. Estas diferencias pueden alcanzar una síntesis que las conjugue por el hecho de la necesidad mutua.

La síntesis entre las actividades humanas plantea el tema de la organización: cuando hay pocas actividades, la organización es muy escasa, hay muy poca organización; y la que puede haber es débil, bastante arbitraria; no es una organización intrínseca, sino llena de convencionalismos, y que carece de contenido intrínseco.

Para que haya organización, según Hegel, hace falta una diferencia, una desigualdad. Sin esa desigualdad (que no tiene por qué ser del tipo «opresor-oprimido», «amo-esclavo») no hay unidad; como no hay organismo si no hay diferencia de funciones. La diferencia de funciones es lo que exige la unidad, y lo que hace que esa unidad no sea una unidad abstracta; será una unidad concreta. Y así es como el espíritu se va haciendo cargo a través del tiempo del material humano.

Cuando hay pocas actividades, los individuos tienen que efectuar, o llevar a cabo, muy pocas obras; y entonces hay un gran defecto de organización. O tendremos una organización muy rudimentaria: la que permiten las escasas desigualdades entre las pocas actividades que los hombres llevan a cabo.

En la medida en que hay poca organización, aparece correlativamente una disminución de la libertad, o una aparición en el tiempo de la libertad en términos mínimos: una libertad escasísima. Porque, para Hegel, cuando no hay organización, los individuos funcionan de una manera muy poco orgánica; lo que hacen, lo hacen con una espontaneidad que no está teleológicamente bien definida. Es una espontaneidad arbitraria; que, propiamente hablando, no es libertad, sino más bien capricho; porque su punto de arranque no es espiritual.

Para Hegel, si hay poca organización es porque hay poca actividad. Si hay poca actividad es porque hay pocas diferencias. Y si hay pocas diferencias es porque todos son iguales. Pero si son todos iguales, son iguales en el fondo porque hacen poco… Y entonces resulta que paralelamente son muy poco libres. Dicho de otro modo: los individuos no son libres en la misma medida en que son iguales. Sólo cabe ser libre en intrínseca conexión con la diferencia y con la organización: a mayor organización, mayor libertad; la libertad no se puede separar de la organización social. Cuando la libertad está en un nivel mínimo, es porque la organización está también en un nivel mínimo.

Pero, sin libertad, las relaciones del hombre con el absoluto no pueden estar tampoco medidas por el espíritu; y en correspondencia, la religión es una religión meramente natural. Es la interpretación que da Hegel de la religiosidad china: el hombre considera que el absoluto no es el espíritu, sino que está más bien en el orden de la naturaleza. Es una religión cosmicista, en la que el hombre pone lo absoluto en la naturaleza; porque no se da cuenta de que el absoluto tiene que ser supra-natural, no digo sobrenatural; es decir, tiene que estar en el plano del espíritu, no en el plano de la naturaleza. La naturaleza para Hegel se caracteriza precisamente por no tener una relación clara consigo misma, es decir, por no tener interioridad. Al no ser interioridad no es espíritu, o es algo pre-espiritual. La religión es poco «religiosa» en la misma medida en que es poco espiritual; porque la interpretación del absoluto no se hace en términos de espíritu, sino en términos naturales.

Así ve Hegel a China.

2. Los tres factores que integran la historia

Lo importante no es la exactitud histórica (si China ha sido bien comprendida por Hegel, y la China de qué época); sino esta trilogía según la cual Hegel concibe en su integridad la historia: libertad, organización social y religión. Para Hegel no hay un progreso histórico posible si no es un progreso de los tres factores.

Hasta el punto de que para Hegel resulta absolutamente absurdo, ajeno al sentido del progreso histórico, la pretensión de un estadio histórico que apelara sólo a algunos de estos factores, pero no a todos. Es, por ejemplo, el reproche que hace a la Revolución Francesa: que para Hegel es una gran anomalía histórica; pues siendo un intento de ahondar en la libertad, es a la vez un intento de remover una organización social que entiende ya superada.

Pero la monarquía, como coronación de la organización, implicaba al mismo tiempo la sublimación de la organización, su momento unitario, el reconocimiento rotundo de la organización social entera. No se trataba tanto de una monarquía de tipo constitucional, de una monarquía liberal, como de una monarquía en la que el derecho del monarca no es más que la culminación unitaria de los derechos de todos; pero mediante la aceptación y reconocimiento de los derechos y deberes de todos, que están ligados a la funcionalidad misma del organismo social.

Por otro lado, una religión completamente separada de la organización social sería una forma de pereza. Es el argumento más fuerte de Hegel contra el catolicismo. Hegel acusa a la Iglesia Católica sobre todo de pereza; precisamente, porque se trata de una religión que intenta poner al hombre en relación con el absoluto. Pero al ponerlo en relación con él, como el absoluto religioso es un absoluto inefectivo, que está más allá de la efectividad, si el hombre no tuviese relación más que con ese absoluto, entonces el hombre no tendría nada que hacer: se trataría de una religión desconectada tanto de la organización como de la libertad.

En definitiva, para Hegel la religión es tanto más perfecta en su orden cuando más unida esté a los otros dos vectores de la historia. La religión es inseparable de la organización política; es decir, la religión ha de estar vinculada al Estado. Y ser al mismo tiempo una religión de responsabilización personal: una religión en la que la autoconciencia de los individuos se haga cada vez mayor, y crezca; cosa que para Hegel en la religión católica no se da. La religión católica es una fase del cristianismo que tiene que ser reformada: en el sentido de una interiorización de la religiosidad, y de una conexión de la religión con el devenir histórico de la organización social.

Se ven así los defectos, las faltas de integridad, que para Hegel tienen ciertas interpretaciones teóricas de la historia que absolutizan alguna dimensión aislada de las otras. Recuérdese cómo en la *Fenomenología del espíritu* aparece la libertad en la conciencia, en forma de razón; y cómo la razón deviene razón moral, deber ser que necesita la efectividad; y que la cumbre de la moralidad es el Estado; y cómo la superación de la moralidad estriba en la religiosidad, siempre que la religiosidad no anule la moralidad; etc.

Todo lo que sea un intento de destacarse de la organización, eso no se puede sostener: el hombre dejaría de ser hombre. La conciencia no puede mantenerse separada, aislada; la libertad tampoco. El igualitarismo, el totalitarismo son mal asunto; porque en definitiva se corresponden con un individualismo. En un totalitarismo, la organización es extrínseca y además muy escasa; la organización está degradada. A su vez una religión que aparte al hombre del mundo, no asume en el fondo la dimensión libre y moral del hombre. Se ven cuál son las degeneraciones y dónde se puede colocar, desde aquí, el ideal de culminación histórica.

¿Cabe alguna aplicación de todo esto a la situación actual?

Probablemente, si Hegel viviera, diría que la humanidad hoy está fuera de sí, fuera de la historia; porque la humanidad hoy no sabe establecer la reunión de esas

tres grandes claves del espíritu, sino que más bien la humanidad reniega de ella misma, porque intenta vivir sin integrar esos tres factores. Hoy libertad y organización están más bien en oposición: el individuo frente al Estado. En vez de darse cuenta de que ambos crecen armónicamente, en conjunción, parece que no: parece que para que se despliegue la libertad, se tiene que establecer contra la organización, como una situación en la que la política es alienante para el individuo.

Por otra parte, la humanidad tiene hoy una organización sin ninguna convicción firme; es entonces una organización muy poco sólida, coyuntural. Y cuando la capacidad de organización se pone en marcha no alcanza a asumir las libertades; y en consecuencia tropieza con ella misma y se detiene; no encuentra su propia dinámica, o es infiel a ella: es una pseudo-organización.

Finalmente, también la religión está separada; o hay también fenómenos regresivos en el orden religioso. Porque la religión se busca como una especie de evasión; la religiosidad actual sería algo de lo que se pretende prescindir, lo cual para Hegel es una barbaridad. Porque se puede asumir en un conocimiento mayor, bajo la forma de una especie de panteísmo del espíritu; pero no se puede prescindir de ella, pues sería la pérdida de la clave más importante del espíritu, que es el absoluto.

O también se puede caer en formas de religiosidad fundamentalmente imaginativas, es decir, ligadas con la interpretación que Hegel hace de la religiosidad india, que es para Hegel el segundo estadio o fase de la historia. No es ya una religiosidad estrictamente natural, sino una religiosidad fantasiosa; es la fase imaginativa de la religión, que se caracteriza por la proliferación de la divinidad. Se trata de una religión en la que la imaginación se pierde en el poliformismo que ella misma engendra. Con lo cual no se concibe de verdad el absoluto, sino que se divide según las imágenes; se transmuta en el plano imaginativo casi de una manera onírica. Brahma es capaz de adoptar todas las formas posibles; lo cual para Hegel es una articulación no racional, una interpretación del absoluto a nivel imaginativo.

Si bien la religión no se puede separar de la libertad y de la organización, tampoco se puede intentar subordinar la religión a la libertad y a la organización, porque en definitiva la religión es superior al Estado. La religión está más allá, porque el Estado es la concreción en el mundo del absoluto, o es el absoluto en tanto que se implanta en el mundo; pero implantarse en el mundo es implantarse a través de la efectividad, de la acción concreta. Y ésta no es la acción reflexiva pura del absoluto; por tanto, no es el absoluto-absoluto. En la religión se concibe al absoluto como pudiendo subsistir al margen de una ejecutoriedad práctica concreta. El Estado es

la forma suprema de moralidad, porque es la forma suprema de efectividad del absoluto, en cuanto que el absoluto es un deber ser que tiene que ser llevado a cabo; y la moralidad es inconcebible sin la acción práctica concreta. El hombre moral es el que quiere llevar adelante su idea de absoluto, implántándola en el mundo. La acción moral tiene su culminación en el Estado; pero por muy perfecta que sea en su orden, no es la implantación absoluta del absoluto; porque la implantación absoluta del absoluto no se hace por acciones prácticas, sino por un proceso de identidad reflexiva, que ya no es trabajo, ni efectividad alguna. El Estado sería la forma suprema según la cual el infinito se concreta, pero no la verdad absoluta del infinito.

La religión no puede subordinarse a la moralidad, pero tampoco puede desligarse de ella. Hay que matizar mucho si se acusa a Hegel de tener una interpretación política de la religión. La religión de Hegel es una religión de Estado; pero sin que la religión se subordine al Estado, o a la implantación concreta del absoluto. Porque en la religión se reconoce que el absoluto está más allá de toda implantación concreta.

Hegel puede proporcionar una serie de claves interpretativas que en gran parte son acertadas. Una libertad que se quiera ejercer eliminando la religión y la organización, esa libertad en situación de pura naturaleza no es viable. Una libertad con religión, pero sin jerarquía, es inexorablemente imaginativa, enlaza con la India; etc. Nuestra incapacidad es tener las tres a la vez. Podemos tener cada uno de ellos por separado; se pueden hacer combinaciones dos a dos; etc. ¿Esto nos sirve para entender el mundo de hoy? Pienso que sí; aunque desmienta las concretas previsiones de Hegel (pues hay combinaciones de esos tres factores que él creía imposibles). Cuando uno mira lo que pasa hoy con esas ideas, observa y entiende mejor lo que pasa.

Libertad, organización social, religión: las tres conjuntamente; si no van unidas, las tres se estropean. La crisis que vivimos hoy es que esas tres dimensiones de la historia no están conjuntadas.

3. La prehistoria

Ahora podríamos intentar ampliar la tesis de Hegel, teniendo en cuenta que el proceso de humanización se ha complicado por el hecho de que hoy sospechamos que el hombre no empieza con la historia, como Hegel creía; o que la historia no es sólo el tema de la historia del espíritu. Hoy entendemos que la historia como hecho

humano remite a un estadio previo, en el cual el asunto de la hominización es previo; y en él hay muchas consideraciones biológicas, no sólo espirituales.

Entonces se puede intentar ver qué es lo que hay en el hombre que no es pura hominización natural, y entonces dar una versión más precisa de qué es el saber humano, y qué es la libertad humana.

A Hegel la prehistoria no le interesa: porque sería historia natural, pero no historia del espíritu. Y es cierto que Darwin es posterior a Hegel, y que el tema de la evolución ha sido mucho después cuando ha alcanzado una importancia notable. Lo cierto es que la evolución biológica que da lugar a la aparición del hombre es un tema importante, aunque tampoco sea decisivo.

Los datos disponibles, abundantes, incontrovertibles, son sin embargo insuficientes. El fósil sólo conserva los esqueletos; pero no permite un estudio anatómico del cerebro. De todas formas, se pueden establecer bastantes correlaciones; sobre las que hay múltiples interpretaciones y posturas. Existe también el riesgo de obtener conclusiones extrapoladas. Pero parece claro que en los monos se puede apreciar una cierta invención instrumental que no queda fijada: el mono alcanza el plátano alto con un palo; pero se le olvida, y eso no queda fijado. Durante un millón y medio de años o más, desde los australopitécidos, hay una progresiva fijación: una progresión lentísima, y una fijación elemental, muy rudimentaria (cantos rodados, ciertos aprovechamientos de huesos como instrumentos con carácter no eventual sino estable, etc.).

Después hay otra fase, desde el pitecántropo, en la que hay más cosas: el colosal descubrimiento del fuego. Y en la etapa neardentalense hay ya enterramientos… Hasta llegar a hace unos 40 ó 50.000 años en que aparece otro tipo de *homo*, que no tiene relación directa con los anteriores, y del que nosotros procedemos más o menos claramente. El *sapiens* no parece salir del neardental; y también se habla de un *sapiens* pre-neardental.

El problema parece ser la inserción de la columna vertebral en la cabeza. Poco a poco la cabeza deja de ser prolongación de la columna, y entonces se plantea un problema de equilibrio. En las tres primeras fases del *homo* (*erectus*, *habilis*, *neardentalensis*), el equilibrio se consigue estableciendo una especie de contrapeso detrás, pero que no da lugar a una erección craneal (dicho de otra manera, no tienen frente; la bóveda craneana no tiene dimensión vertical; la frente aparece en el *sapiens*). Se han descubierto algunos restos fragmentarios en los que se observa cierta tendencia a pasar del superciliar hacia arriba, con lo cual cabría hablar de un *sa-*

piens pre-neardentalense. El *sapiens* parece proceder de una línea que no deriva de los últimos neardentalenses, sino de una forma imprecisa, inespecífica, de *homo*, no suficientemente «neardentalizada».

Lo cierto es que el hombre del neardental ya talla, ya entierra, y también tiene el fuego, etc. Tiene cultura.

Se plantea aquí más o menos el siguiente problema: nosotros ligamos la inteligencia a la capacidad de interposición de medios entre el desencadenamiento intencional de la acción y su efectuación. Estos seres lo hacen: tienen instrumentos. Por lo tanto, aunque sea desde un punto de vista muy general, tienen inteligencia.

Sin embargo, el *sapiens* ha conservado sus caracteres biológicos practicamente inalterados. Pero ha tenido un estallido cultural fabuloso, a una velocidad increíble con relación a los anteriores. En unos pocos miles de años su desarrollo es tremendo. Sus bases están ya desde el comienzo: por ejemplo, seguimos siendo tan «agricultores» como el *sapiens* hace 30.000 años. Ha cambiado el tipo de arado, o el tipo de ganadería y el tipo de rueda; pero seguimos siendo *sapiens*. Ahora bien: si el *sapiens* ha ido tan rápido sin que haya habido modificaciones de tipo biológico, quiérese decir que la evolución del *sapiens* ha sido una evolución de tipo cultural. La capacidad creaneana del *sapiens* es prácticamente constante. El progreso no se explica entonces por cambios biológicos; el progreso hay que verlo en el terreno de la cultura.

Hay una evolución que se puede explicar biológicamente: una inteligencia que va creciendo en función de la complicación y de la mejora del sistema nervioso. Pero luego resulta que con un sistema nervioso constante, sigue el avance, y además acelerado: a una velocidad vertiginosa desde el punto de vista cosmológico. Ya no es una evolución biológica, porque biológicamente, en términos generales, el *sapiens* no ha cambiado. La evolución pasa del plano biológico al plano cultural. Se pasa de una historia natural a una historia del espíritu.

Pero, aun observando esta diferencia, hay muchas complicaciones para entenderla bien. La primera es ésta: aunque aquellos cerebros sean muy rudimentarios, hay que atribuirles inteligencia, si ésta es la capacidad de los medios; aunque sea de un modo lento y con correlación biológica, son *sapiens*: progresan y fijan sus progresos; no es el mono que se olvida de ellos. Por tanto, además de la diferencia, tiene que haber alguna continuidad.

Se puede decir que en cuanto se llega a una cierta organización del sistema nervioso entonces empieza a operar la cultura; pero la cultura sólo opera desde ese gra-

do de progreso del sistema nervioso. La cultura empieza desde una situación biológica dada: cuando se llega a un nivel de desarrollo biológico concreto. Aunque sea diferente el desarrollo biológico y el cultural, en el fondo, existe una cierta continuidad entre ambos; la biología se muda en cultura.

El desarrollo del sistema nervioso alcanza una posibilidad de combinatoria, que sólo se pone en marcha entonces. La cultura sería posible sólo ahí: en un sistema nervioso que, a determinado nivel, funciona combinatoriamente; y va ensayando posibilidades unas detrás de otras. El paso del fijismo a la combinatoria se explica porque, a determinado nivel, el sistema nervioso puede ya combinar. Cuando el sistema nervioso combina tenemos, no sólo fijaciones mediales, sino invenciones mediales; los inventos no son más que recombinaciones.

De esta manera, si hay diferencia entre cultura y biología, también hay continuidad; biología y cultura son de este modo dos grados de un mismo proceso.

4. Naturaleza y cultura

Sin embargo, lo que parece bastante claro es lo siguiente. El carácter humano de cada individuo está ligado a que exista ese depósito cultural al que se puede acudir, por nacer y desarrollarse en dicho medio. Cuando el *sapiens* surge y se desarrolla completamente fuera de la cultura, entonces no se despliega como *sapiens* nunca. Si a un niño no se le enseña nada y se desarrolla en un contexto vital no humano, no ofrece apenas ningún carácter humano en su conducta (el caso de los «niños-lobos», etc.). La cultura es una fase del desarrollo del sistema nervioso; pero, además, el individuo se animaliza fuerza de ese ámbito cultural.

Esto introduce otra complicación muy seria. Casi es del orden de la paradoja. Por una parte, decimos que la cultura está dentro del ámbito del sistema nervioso; pero por otra, decimos que no se puede tener una conducta cultural si uno no está ya en conexión con la cultura depositada, plasmada. Esto produce una situación de perplejidad. Si la cultura surgiese inexorablemente de un grado de desarrollo del sistema nervioso, el crío debería comportarse culturalmente en cualquier lugar, también fuera de los ámbitos culturales.

La única solución es decir que el sistema nervioso humano no es sólo una cuestión de combinatorias. O que lo es, en la medida en que asume las combinatorias ya introducidas desde la cultura. Pero si eso se lleva al fenómeno humano en-

tero, parece que no hay explicación. ¿Cómo es posible ese fenómeno de acumulación y puesta a disposición de todos, sin el cual nadie puede adoptar una conducta humana? ¿Cómo se ha originado la cultura, desde ella misma? Se llega a un círculo sin solución.

No hay más remedio que ir por otro camino: el que afirma que no es una mera cuestión biológica, una cuestión de grados, sino que el *sapiens* es un sujeto cuyo sistema nervioso no funciona de una manera autónoma; sino que funciona en la medida en que asimila la cultura, entendiendo por cultura esa situación previa de objetivación externa. El sistema nervioso no le sirve de nada al *sapiens* si no entra en conexión con todo eso que ha quedado depositado culturalmente.

Esto, en cierto modo, le da la razón a Hegel. La libertad, la conciencia, no es autónoma. Tiene que referirse a los otros elementos, sociales, que son tan primarios como ella. No hay una espontaneidad de la conciencia que produzca la cultura; al revés, si estamos en una situación puramente individualista y al margen de la cultura, no sale el hombre: ni sale la conciencia, ni sale el espíritu, ni sale la libertad. No hay autosuficiencia: el hombre no se puede conducir como hombre si no es desde la cultura.

Por otra parte, resulta que la cultura, esa situación extrabiológica en que se encuentran los «patrones» que tienen que ser incorporados por el sistema nervioso del *sapiens* para que pueda funcionar, deriva de la naturaleza según un progreso en el desarrollo del sistema nervioso. Parece aporético.

Y entonces lo que eso sugiere es que todos estos factores son muy solidarios. No se puede considerar ni la cultura sola, ni al hombre sin la cultura; no hay un *prius* estricto entre ambos, sino que, por así decirlo, hay una co-implicación mutua. Hay que desistir de las explicaciones puramente genéticas en este orden. El hombre no es sin la cultura, ni la cultura sin el hombre. No hay génesis de uno con relación al otro unilateralmente tomada; es una relación biunívoca. Como diría Hegel, el Espíritu pone las dos cosas a la vez: hace al hombre capaz de cultura y, al revés, le hace inviable como tal hombre sin cultura.

Al menos, hay algo desde aquí que me parece que podemos excluir; y es que desde una situación puramente precultural se pueda producir la cultura. La biología no es un factor explicativo suficiente. ¿Lo es la cultura? Tampoco; porque es inconcebible que la cultura tenga una subsistencia al margen del hombre, tal que el hombre se haga «desde» ella. Más bien, lo que hay que abandonar es la idea de génesis entre ambas. Porque, ¿quién ha hecho la cultura? Porque la cultura no ha surgido

de un modo espontáneo. ¿Se trata de un proceso recíproco de acumulación y formación? Puede ser; pero entonces, en cualquier caso, la mera noción de génesis no vale. Hay una serie de explicaciones puramente genéticas que quedan ya excluidas.

5. La radicalidad de la persona

Entonces lo pertinente es apelar a otro factor: decíamos que el hombre fuera de la comunidad humana no es hombre (puede serlo de una manera metafísica, sustancial, pero no se conduce como hombre); el hombre se humaniza en colectividad; el *homo sapiens* está ligado al hombre, y no a la naturaleza. Hominización y humanización.

Pero esa pertenencia a la humanidad no le define de una manera completa: el hombre no es sólo humanidad; al pertenecer a ella, es entonces capaz de una serie de ejecuciones que si él no las pone en práctica, no existirían nunca. Esto sugiere que en el hombre hay algo que sobrepasa el propio binomio naturaleza-cultura. Porque una cosa es que el hombre sin cultura, sin ser iniciado desde esa situación objetiva estabilizada, no puede existir; ya que el individuo separado, no es hombre: no se ve claro qué pasaría al quitarle su inserción en el medio cultural. Pero otra cosa es que el hombre se reduzca a eso, o que sea saturado por la cultura. Si fuera saturado por ella, no sería un *homo sapiens*: volveríamos a no poder explicar la inventiva.

Yo diría lo siguiente: lo característico del hombre es que no pudiendo desligarse de la cultura, siendo hombre en comunidad; por otra parte, no se satura su condición humana por su pertenencia a la comunidad. Aquí ya el hegelianismo empieza a quedarse atrás. Siendo el hombre un ser que necesita de la comunidad (desde el punto de vista afectivo, pero también objetivo), en el hombre hay algo más que eso: una interpretación puramente culturalista del hombre no es válida. Hay algo más en el hombre; y eso es lo que hay que estudiar.

¿Qué es lo que hay en el hombre que, aun teniendo como condición de humanización la pertenencia a la colectividad, se despega de la colectividad? Porque, de acuerdo con eso, el esquema de Hegel no es válido: el hombre, para ser hombre, necesita de la humanidad; pero está por encima de ella (entendiendo por humanidad la cultura, lo que está fuera de la *psiché* de cada individuo y ha alcanzado cierta existencia objetiva). Pero es que el hombre no se satura en términos de humanidad.

Aquí aparecen dos temas muy importantes que valdría la pena tratarlos con claridad; con ellos llegamos a la persona que el hombre es.

1. El hecho de que la inteligencia, contra lo que parece sugerir la teoría de la evolución, no es algo universal. Sino que la inteligencia en el hombre es una inteligencia del hombre, de cada hombre. El hombre no es hombre porque sea inteligente; sino al revés: la inteligencia en el hombre es la inteligencia humana, porque hay un hombre que la ejerce. Hay por tanto una versión concreta de la inteligencia, no hay una inteligencia «general». El hombre es inteligente, no según la inteligencia, sino según él, según la persona que es. La inteligencia del hombre tiene unas características peculiarísimas que son las que tiene como inteligencia suya.
2. El hombre es un ser que sobresale inexorablemente de toda objetivación, y éste es el auténtico sentido que tiene la libertad personal. La libertad no es una cosa que esté conectada estrictamente con la organización, o con un estadio religioso correlativo, sino que la libertad del hombre es una especie de insaturación. Una imposibilidad de saturación que en el mismo hombre se alberga, en tanto en cuanto que el hombre mismo se pone en conexión con la cultura, con lo que él ha hecho: nada de lo que él ha hecho le basta. Ahí es donde estaría la persona. El espíritu sería eso: algo personal, y no lo que dice Hegel.

El hombre como persona tiene una capacidad, que es el espíritu, que tiene que ser colmada por una cosa que venga de fuera. El espíritu no es lo que dice Hegel; ahí se equivocó el gran filósofo del espíritu. El espíritu no es una cuestión de procesos hacia adelante, sino que es un hueco insaturable que el hombre tiene como persona. Por eso, está de alguna forma en una situación de disponibilidad en la que puede instalarse, pero por la cual siempre puede ir más allá de todo lo que constituyera un témino para él, y de todo lo que fuera una mera combinación de lo ya dado.

¿Qué pasa cuando esta irrupción del espíritu no se acepta? ¿A qué recovecos puede recurrir el hombre, y a qué recovecos queda reducido cuando no lo acepta? Surge entonces en el hombre una especie de enemistad interna consigo mismo, una inestabilidad: uno juega al tenis consigo mismo, como en el frontón. Pero entonces forja una ficción; cuando uno no se adentra en sí mismo, todo se reduce a un juego, a un peloteo… mera combinatoria. En vez de ello, apelo a la apertura de la persona; ¿dónde está la línea de esa apertura?

En definitiva, no puede estar determinada por algo que sea de la índole misma que la inteligencia; sino por el hombre, en cuanto que el hombre es un ser personal, o en cuanto que ser hombre significa una cierta situación en el orden a la totalidad del ser. La inteligencia humana se separa del mundo precisamente porque el hombre es un ser personal, y no un ser exclusivamente natural. Solamente en la medida en que se separa de la relación directa con el mundo, la inteligencia humana sirve para crear algo que no es el mundo, que no es lo ya dado: ni natural, ni cultural. La capacidad de creación de cultura –entendida como ámbito diferente del mundo natural– tiene que ser referida a esta índole personal de la inteligencia.

Si el hombre no se define en estricta correlación con la naturaleza, ¿se puede definir en correlación con la cultura? El hombre, en cuanto que es observable en forma de comportamiento, está ligado a la cultura. Pero ¿hay en el hombre algo más que la cultura, algo más que la interpretación del hombre como *homo faber*, como alguien que hace una especie de segunda naturaleza distinta de la que está ahí dada?

Aquí la cuestión es la siguiente. Si el hombre es un ser-para los objetos; si el hombre es un ser para… su hacer propio; si el hombre es sólo eso, estamos entonces en el marxismo: el hombre es un animal cultural, *homo faber*. Pero cualquiera que sea la capacidad operativa del hombre más allá de la naturaleza, en el fondo, está orlada por dos elementos que no son reductibles a la cultura: por un lado está que para hacer cultura el hombre necesita una constitución natural ya dada que no es término cultural (el hombre puede hacer cualquier cosa, menos hacerse a sí mismo; la cultura humana es paradójicamente la constitución de un ámbito humano, pero no es la constitución del hombre mismo; la condición previa de su ser no es suscitable culturalmente). Y además está la insuficiencia del resultado; esto aparece hoy, por ejemplo, en el tema de la comunicación y en el de la incomunicación de fondo: la expresión del hombre en forma cultural no es completa. La cultura puede ser participada por todos, pero si hay incomunicación, resulta que esa participación de todos en la cultura no es completa ni suficiente; no hay más remedio que admitir que en el hombre existe algo más, que desborda la cultura.

Además, habría que decir que la cultura, o el hombre la entiende, o no existe. El hombre que está fuera de la cultura no tiene desarrollo humano. Si el hombre no entiende la cultura, la cultura se paraliza; pues la cultura avanza a través de una intelección de la cultura; si no, la cultura se detiene. Ahora bien: una comprensión de la cultura en el sentido de un avance con relación a cualquier estadio de la misma, vuelve a plantear el «proceso al infinito»; porque, en definitiva, si la comprensión

de la cultura tiene como destino la aparición de nuevos estadios culturales, parecería que esto autoriza a decir que el hombre es una especie de Sísifo, que está condenado a seguir hacia adelante sin fin y sin sentido.

Más bien, la insuficiencia de la cultura lo que sugiere es que el hombre no puede satisfacerse con ella, que la cultura muestra en el hombre algo que no es relativo a ella, o que no se agota en ser relativo a ella. Tampoco la inteligencia humana hay que definirla en cuanto que es inteligencia humana como una capacidad de ir más allá de lo natural terminativamente; hay que definirla como una capacidad que queda también insatisfecha cuando va más allá de lo natural. Pero entonces empezamos a rozar aquí el tema de la libertad de la persona.

6. La libertad personal

La libertad personal aparece por esta vía como la insaturabilidad que despega al hombre incluso de sus propias obras; le da un destino que está más allá de ellas; le abre a unas posibilidades metaculturales, más allá de la cultura misma. Esto que aparece como insatisfacción permite hablar de un tomarse el hombre en su propia mano; es el momento en que el hombre se separa de todo equilibrio con algo, con la naturaleza o con la cultura; y entonces tiene que tomarse a sí mismo, tiene que mantenerse según una instancia más radical. En cuanto no hay un equilibrio compensatorio, apreciamos que se trata de un ser que tiene un sobrante unilateral en su relación con cualquier cosa, sea la naturaleza, sean sus realizaciones culturales. Resulta que ese desequilibrio quiere decir que en el hombre hay un sobrante; y este sobrante, una de dos: o queda en situación de pura desgracia (es un sobrante que el hombre no sabe qué hacer con él, ni puede hacer con él nada, ni tiene un dominio sobre él), o justamente es en él donde el dominio libre del hombre se establece más propiamente. Y ese dominio del hombre respecto de sí es justamente la libertad personal.

Un ser que queda a la intemperie con relación a cualquier término relacional, inevitablemente es un ser que está abierto a la decisión, que tiene que decidir. Pero tampoco hay que definir al hombre como el ser cuyo destino es justamente el decidirse. Porque la decisión es algo con respecto a esto o a lo otro; pero, nuclearmente, no puede ser una mera opción, una mera determinación entre alternativas; porque se elija lo que se elija, siempre de antemano tenemos un sobrar respecto de lo elegi-

do y respecto de la elección misma; por tanto, al elegir una cosa u otra no resolvemos el problema del sobrante.

Una opción en el plano cultural –ir de un estadio a otro–, por mucho que cambie, que se elija en este orden, no constituye el orden entero, no agota el ámbito con relación al cual el hombre guarda un sobrante; porque ese sobrante no tiene equilibrio con la cultura, ni con cualquier término de su acción en ningún momento. El núcleo de la libertad está más allá de la elección; la libertad no es pura elección. La libertad entonces aparece como el poder que el hombre tiene para destinarse a sí mismo, guardándose en ese destinarse; de tal modo que en esa destinación será donde esté el núcleo de su interés.

Pero asimismo ocurre que en ese radical empuñarse el hombre a sí mismo que es la libertad –máxima separación del hombre con respecto a todo, incluso con respecto a sus propias obras–, ahí hay que decir que tampoco el puro hecho de concienciarlo, de darse cuenta de ese sobresalir del hombre con relación a todo, sea enteramente satisfactorio. Eso para el hombre tiene el sentido de una gran ausencia; la libertad humana se corresponde con una gran carencia. Esa gran ausencia es la falta de correspondencia de la persona tanto con la naturaleza como con los objetos culturales. Al ir más allá, todo eso queda como anulado, porque en el más allá de todo, eso no existe. Aparece lo insatisfactorio mismo de lo que hemos considerado hasta ahora.

Y esto lo que sugiere es la noción de Dios. Por aquí se vislumbra el tema de Dios, tema constante que aquí se presenta como la imposibilidad de establecer una ecuación satisfactoria humana en un respecto natural o en un respecto cultural. Hay algo más en el hombre: el hombre encierra una aspiración infinita. El correlato de esa aspiración infinita, que no puede colmarse con nada, es el tema de Dios. San Agustín decía *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*[2].

Con lo cual resulta que Dios no es ninguna cosa, sino el correlato de una insatisfacción, establecida en puros términos de libertad. Por eso es una equivocación decir que la religión es el «opio del pueblo». Lo que será opio es la equivocada opinión de que el hombre se satura, se satisface y se define exclusivamente en función de sus obras; y que a lo más que puede aspirar es a cambiar una situación cultural por otra, pero siempre dentro de los componentes de una situación cultural, de la

[2] San Agustín, *Confesiones*, I, 1.

cultura misma. Eso no es el último punto de mira, o el último nivel, hacia donde se dirige la aspiración humana.

Aquí no se trata tanto de la felicidad, cuya plenitud no sabemos en definitiva en qué consiste, como de la aspiración de la libertad destacada, del anhelo infinito en la advertencia por parte del hombre de que en él mismo se encierra un hueco que no puede ser saturado; y que ese hueco no es una especie de vacío constitucional, sino que apunta a la persona como más allá de la naturaleza y de la cultura.

Capítulo VIII
LA ANTROPOLOGÍA DE CARLOS MARX[1]

Primera Parte
LUGAR SISTEMÁTICO E HISTÓRICO DE LA ANTROPOLOGÍA MARXISTA

A) La antropología que contienen los escritos de Carlos Marx[2], entendida desde el amplio humanismo decantado por la historia occidental anterior[3], puede resumirse en este negativo balance:

[1] En la Universidad de Barcelona, y bajo la dirección del Dr. Jorge Pérez Ballestar, Polo defendió este texto: *La antropología de Karl Marx*, como memoria de licenciatura el 5.IX.1958 (Nota del editor).

[2] La mejor edición de las obras de C. Marx es, *Karl Marx und F. Engels. Historisch-kritische Gesamtausgabe* editada por el Instituto Marx-Engels de Moscú, a cargo de Rjazanov y Adoratsky. Se cita corrientemente con la abreviatura MEGA.

Entre las traducciones francesas: *Oeuvres complètes de K. Marx*, traducción por Molitor, Editions Costes, Paris. Esta edición comprende varias series. Para este trabajo he utilizado la serie: *Oeuvres Philosophiques*, 9 vols., 1937-1952; que es, juntamente con *El Capital* (he utilizado una traducción española de T. Alvarez, Valencia, sin fecha) y *El Manifiesto Comunista* (traducción española de J. González Blanco, incluida en *Los fundamentos del marxismo*, pp. 31-99, Barcelona, 1932) lo que más interesa para un estudio de la antropología marxista.

La serie citada contiene las siguientes obras:

TOMO I: *Différence de la Philosophie de la nature chez Democrite et chez Epicure* (pp. 1-82). Es la tesis doctoral de Marx (*Differenz der demokritischen uns epikureischen Naturphilosophie*, 1841). Obra de juventud, es una mezcla de materialismo y método hegeliano, que termina con una declaración de ateísmo.

Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel (pp. 83-108) (*Kritik des hegelschen Rechtphilosophie. Einleitung*, 1844). Comienza con un esbozo de crítica de la religión; analiza el «statu quo» alemán, entendido como un residuo social anacrónico y contradictorio. Alusión a la filoso-

1) Lo humano es un problema de realización cuya andadura es histórica. Se niega con ello que el hombre tenga una naturaleza en sentido clásico[4], es decir, que

fía idealista y sus relaciones con la praxis. Crítica de la revolución política. Aparición de la noción de proletariado.

Le Manifeste Philosophique de l'Ecole de Droit Historique (pp. 109-120). Es un artículo contra Hugo y Savigny publicado en la *Rheinische Zeitung*, Colonia, 1842. Aparece el peculiar optimismo progresista y antropológico de Marx.

Remarques sur le récente reglamentation de la censure prussienne (pp. 121-161). Es un artículo de los *Anekdota zur neusten Philosophie,* 1843. Crítica de la beatería liberal y de sus contradicciones. El Estado cristiano como imposibilidad radical.

La Question Juive (pp. 163-214) (*Zur Judenfrage, en Deutsch-französische, Jahrbücher*, 1844). Contra la obra del mismo título (1843) de B. Bauer sobre el tema de la emancipación del judío, Marx monta su teoría general de la emancipación religiosa, política, humana.

TOMOS II y III. *La Sainte Famille, ou Critique de la Critique Critique. Contre Bruno Bauer et consorts* (*Die Heilige Familia*, Francfort, 1845). En colaboración con Engels. Un irónico ataque al idealismo especulativo de la izquierda hegeliana, acusada de utopismo ideológico.

TOMO IV. *Critique de la Philosophie de l'Etat de Hegel* (*Kritik des hegelschen Staatsrechts*, 1843). El tomo contiene, además, una introducción de S. Landshut y J. P. Mayer (pp. XVII-LI) y una carta de Marx a su padre. Crítica de la idea hegeliana y sustitución por un realismo atento a la determinación verdadera del sujeto de la dialéctica.

TOMO IV. *Critique de la Philosophie de l'Etat de Hegel* (*Kritik des hegelschen Staatsrechts*, 1843). El tomo contiene, además, una introducción de S. Landshut y J. P. Mayer (pp. XVII-LI) y una carta de Marx a su padre. Crítica de la idea hegeliana y sustitución por un realismo atento a la determinación verdadera del sujeto de la dialéctica.

TOMO V. Artículos publicados en la *Rheinische Zeitung* (1842-1843): *Débats sur la liberté de la presse et Publications des discussions de la diéte* (pp. 8-93). Señala la timidez política de la Dieta renana.

Tiré de l'article de fond du nº 179 de la «Kölnische Zeitung» (pp. 94-108). Insiste en la crítica del Estado cristiano.

A propos du comunnisme (pp. 109-116). Polémica con la *Ausburger Zeitung* sobre el progresismo en general.

La loi sur les vols de bois (pp. 117-185). Crítica del interés privado desde un punto de vista humanista.

Artículos en el Vorwärts (1844): *Le roi de Brusse et la reforme sociale* (pp. 213-244). El socialismo depende de la revolución.

TOMO VI. *Economie politique et Philosophie* (pp. 46-135) (*Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, 1844). La obra filosófica más densa de Marx.

Thèses sur Feuerbach (pp. 141-144) (*Ueber Feuerbach*, 1845). Once proposiciones fundamentales. Sobre el sentido marxista de la praxis.

Idéologie allemande (pp. 145-257) (*Die Deutsche Ideologie, Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten. Feuerbach, Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seimen verschiedenen Propheten*, 1845).

TOMOS VII, VIII y IX. Contienen el resto de la *Ideología allemande*. Es obra de colaboración con Engels. Exposición del materialismo histórico.

lo humano proceda de un centro operativo ya dado y poseído, capaz de poner en el despliegue de la vida valores esenciales cuya gestión corresponde a un núcleo personal insustituible, exigidor de respeto pleno, por lo mismo que esta gestión es independiente, en lo sustancial, de factores externos.

La divergencia decisiva, en tanto el remover el quicio de la Antropología griega, se manifiesta en el siguiente texto de la *Fenomenología del Espíritu*: «el pensamiento raciocinante en su conocimiento positivo del En Sí hace de éste un sujeto *representado*, al cual el contenido se refiere como accidente y predicado. Este sujeto constituye la base a la que se liga el contenido, y sobre la cual acontece el movimiento. Muy de otra manera, para el pensamiento que concibe (el de Hegel): puesto que el concepto es el Sí mismo del objeto que se presenta como su *devenir*, el Sí mismo no es un sujeto en reposo, que sub-porta pasivamente los accidentes, sino que es el concepto deviniendo y adquiriendo en Sí mismo sus determinaciones»[5].

Esta profunda alteración de la estructura (y de la función cognoscitiva) del juicio[6], comporta la destrucción de un sentido de la identidad sobre el que descansaba la concepción griega del hombre. El hombre como sujeto realiza su contenido esencial en el plano de los accidentes. Pero la discernibilidad categorial proporciona sólo un esquema distributivo para el análisis ontológico, no la conexión sintética, que tiene el sentido de estricta *unidad* actual *ejercida*[7]. Esta corre a cargo del sujeto, primariamente en el orden ontológico, pero también en el biográfico-cultural, ya que se trata de un sujeto vivo y racional. La subjetividad humana no es un blo-

[3] Para la concepción clásica del hombre: W. JAEGER, *Paideia*, Ed. española, 3 vols., México, 1946, 1948, 1949. A. FONTÁN, *Artes ad humanitatem*, Pamplona, 1957.

Para la concepción medieval: E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 2ª ed., 1952, pp. 173-179; 337-343, especialmente W. JAEGER, *Humanism and Theology, Milwaukee*, 1943. J. PIEPER, *Über die Hoffnung* (trad. esp., Madrid, 1951).

[4] Un estudio completo de la noción de naturaleza: R. PANIKER, *El concepto de naturaleza*, Madrid, 1950.

[5] HEGEL, *Phenomenologie des Geistes* (trad. francesa por J. Hippolite, Paris, 1939, I, p. 52).

[6] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Esse duobus modis dicitur: uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum est copula…; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae coniungit praedicatum cum subiecto». III Sent. D. 6, q. 2, a. 2 (apud G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, 1932; traducción española por V. García Yebra, 2ª ed., Madrid, 1953, p. 319).

[7] Aristóteles estableció definitivamente el sentido primario del acto: *Metafísica* (he utilizado la traducción francesa por J. Tricot, 2ª ed., París, 1948) libro zeta (IX), especialmente, 8, 1049, b-1051, a. La principialidad en general es definida por Aristóteles: «lo primero a partir de lo cual hay ser, devenir y conocimiento». Libro delta (V), 1, 1013, a 17-21.

que pasivo descansando en sí e incomunicado con el despliegue esencial, que meramente se le yuxtapondría, sino la unidad misma en *acto*, al margen de la cual los accidentes no tienen más consistencia que la de la predicabilidad. La unidad sustancial es causa y ámbito de la consistencia predicamental[8].

La oposición hegeliana a este sentido de la identidad (que, por lo demás, no coincide con la estructura lógica del juicio), se lleva a cabo desde la interpretación de la identidad como realización. Sin pretender agotar la riqueza de implicaciones de esta profunda noción –que es todo el sistema de Hegel–, hay que señalar que introduce una inquietud o inestabilidad fundamental en la noción de sujeto. Una identidad no sustraida –como base a la que, meramente, se liga su propio contenido– a comparecer en el despliegue esencial, es un todo por ganar según el despliegue mismo, es decir, abismándose en él para olvidarse de cualquier pretendida suficiencia y estrenarse[9]. Ningún sentido ya ganado de la identidad puede conservarse en la trasmigración del ser en busca de sí mismo. Más aún: su negación es la única manera de desligarse de la caída en la mera mismidad estática: es la noción hegeliana de mediación o trabajo del negativo, después del cual se interioriza[10] la determinación ya lograda, es decir, ingresa en la identidad, plenamente liberada de la limitación que la reducía a ella sola.

Tal palingenesia dialéctica destruye la unidad actual del sujeto en el sentido de la antropología tradicional. Esta destrucción no tiene el valor de una refutación o superación intrínseca, ya que en rigor, la intuición del ser como identidad devenida no es enfrentada temáticamente al ser como unidad del acto –más bien lo desconoce–, sino a la estaticidad subyacente propia del sujeto del juicio directamente traspasado a la realidad, cosa muy distinta. Con todo, existe una incompatibilidad profunda entre ambas concepciones, que se traduce por fuerza en una invalidación o suspensión recíproca de vigencia al reclamar cada una de ellas la adhesión del individuo.

En la teoría tradicional, el despliegue biográfico-cultural ha de interpretarse como contenido esencial cualitativo adecuadamente humano en virtud de la unidad actual y efectuante de la sustancia. El valor unitario de la sustancia dota de

8 Una penetrante exposición de la unidad como acto, en la interpretación de X. Zubiri de la metafísica de Aristóteles. Cfr. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 2ª ed., Madrid, 1951, pp. 373 ss.

9 Hegel, *op. cit.*, I, p. 56.

10 Hegel, *op. cit.*, I, p. 41.

carácter humano al acontecer –al hombre como «Dasein»– *sin más*, es decir, por su fecundidad propia. El refrenado voluntario-consciente no es, en modo alguno, constitutivo de tal carácter[11]; más aún, la actividad voluntaria y consciente es también humana de un modo natural: «ut res», no «ut opus»[12]. Lo humano es lo que se da en el hombre sin solución de continuidad, dentro y por la unidad sustancial; una cesura previa no puede ser remediada ni siquiera por un nexo de inmanencia. El carácter humano es algo de que está dotada la operación con absoluta anterioridad a cualquier manipulación. En estrecha correspondencia, lo inhumano, que del hombre procede a veces, sólo puede ser entendido como privación; y, por otra parte, la hegemonía de la razón para la conducción de la vida no puede justificarse más que colocando la luz intelectual humana en el plano ontológico: el acuerdo de la razón con la naturaleza humana no es una simple «adaequatio» en que la naturaleza funcione como término intencional[13], sino una indiscernible fusión ontológica en la que conocer es, plenamente en principio, la espontaneidad –actividad– manifestativa de la naturaleza misma: la raíz del conocer es la vocación de la verdad de la naturaleza humana: el hombre es verdadero en su ser, a una acertativa y ontológicamente[14].

2) La «pura inquietud del ser» en Hegel[15], es el reclamo por la culminación ulterior que no es un perfeccionamiento, sino la apertura del ser a sí mismo. A la interioridad por la que el ser no es mero estar ahí como sujeto cerrado, sino reducción a sí, llama Hegel espíritu. La espiritualidad, en cuanto forma en que algo puede decirse que es –y por lo mismo, que no *es* sólo algo–, constituye el fundamento como pura inquietud. El espíritu es lo radical –el absoluto como punto de vista–, no en

[11] Cfr. Santo Tomás de Aquino, I-II, q. 93, a. 6. Sobre la tradición europea de la «natura rectrix» y sus vicisitudes: H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* (traducción española por F. González Vicen, Madrid, 1957), especialmente pp. 134-206.

[12] Santo Tomás de Aquino, Iª, q. 18, a. 1: «De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus».

[13] Cfr. Santo Tomás de Aquino, Iª-IIª, q. 71, a. 6.

[14] Sobre la degradación luterana de la vocación a lo puramente profesional, como dedicación al trabajo, cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (trad. española por L. Legaz, Madrid, 1955, pp. 77 y ss.). Es sumamente lúcida la exposición de la moral clásica del trabajo por J. Pieper, *Ocio y culto*, Madrid, 1951.

Acerca del sentido ontológico del conocimiento en Santo Tomás, es muy sugestivo el estudio de J. Marechal contenido en el tomo V de *Le point de départ de la Métaphysique*, 2ª ed., París, 1949, el planteamiento, en las págs. 19-27.

[15] Hegel, *op. cit.*, I, p. 40.

tanto que actividad una, sino en cuanto que actividad-en-pos-de-sí: la reducción a Sí mismo es, en la plenitud del término, tarea; la identidad es esta reducción a que hay que llegar, porque tal *llegar* es llegar-*se*. Por eso dice Hegel que «el espíritu es tiempo», sujeto que no descansa (en sí) sino que está absolutamente separado de sí. La no proximidad a sí mismo destruye la identidad *en* acto y pone en su lugar una actividad-hacia extendida (es decir, ejercida en el salir fuera de *en sí* y no en el proceder de dentro de sí. La interioridad en Hegel es a lo que se sale; por tanto, no *en sí*).

El espíritu es la interioridad por la que el ser, en vez de consumarse en opaca y hermética entidad, abre un espacio al que sale. Abrir no es manifestarse desde la íntima posesión de la unidad, no es una difusión, sino un atareado trasmigrar según la inquietud del fundamento; fundamento no significa en Hegel origen, sino relación consigo; fundar no es dotar de fundamento, sino inscribir en el hacerse de este último como relación. La identidad *está* en la relación. La ausencia de las nociones de origen y génesis vierte el ser hacia delante a fundar con la comunicación de la identidad, con la que mide a lo logrado. La constitución del fundamento es el sometimiento a una exigencia que pone a los miembros de la cadena en una «agitación báquica»[16].

3) Como indigencia suma, la identidad hegeliana es exigencia absoluta. Ello comporta que su comunicación tiene el sentido de una instauración, es decir, de un sometimiento a su régimen: no *da* nada, no hace idénticos a los contenidos eidéticos mismos, sino en la medida en que ella misma se hace. En rigor, la unidad actual no puede ser sustituida válidamente por este sentido de la identidad en el terreno del realismo clásico. ¿En qué otro terreno es posible la sustitución?

Lo que he llamado hacerse (o devenir) la identidad es la constitución de la relación consigo. Al margen de esta última noción, la identidad no tiene ningún sentido. Identidad no es, pues, un contenido inteligible en sí mismo, sino la ley del pensar, la intelección de los contenidos eidéticos: inteligir un contenido sin reducirse a él, es decir, sin *dejar* de pensar, sólo es en la forma de mantenerse el pensar, que se prosigue en su propia elevación, sin bajar a quedar retenido estáticamente en un concreto contenido. La búsqueda de sí mismo por parte del pensamiento es su Ley, la congruencia del pensamiento como tal. Ahora bien: *continuar* pensando *es* el establecimiento de la identidad de los contenidos, no retirarse a la intuición de una

[16] HEGEL, *op. cit.*, I, p. 54.

esencia genérica y vaga –el Uno abstracto–, puesto que en esta retirada se consuma la no prosecución del pensamiento en el panorama eidético. Pensar sólo *es* en plenitud en el triunfo sobre la inidentidad esencial: *es el no dejar se pensar una esencia cuando se piensa otra*. La identidad del pensamiento no es un Uno genérico, aparte de la riqueza de lo inteligible, sino la actividad fundante instalada en medio de esa riqueza en el modo de proseguirse, es decir, de no fragmentarse en aprehensiones distintas. En suma, la identidad es el éxito del esfuerzo del pensamiento por encontrarse (a través de lo pensado).

4) El establecimiento temático de este esfuerzo (que remueve la fijeza y autolimitación de lo eidético), se lleva a cabo según una peculiar intuición de la actividad. Ser-actividad significa: mantenimiento –recabándose– llegando a sí mismo; y esto es pensar. Consecuentemente, ser-actividad no significa: persistencia en actualidad de ejercicio y así manifestándose; esto es el «actus essendi».

Parece claro que, en la orientación que, desde tal intuición metafísica de fondo, ha de tomar la investigación, el sujeto humano queda desbancado, justamente en su carácter de centro de procedencia y de proyección operativa. La radicación del hombre en su propia intimidad se pierde, puesto que la subjetividad plenaria –la única en rigor– es la *llegada* a sí mismo. La proposición anticipada de un paradigma que alcanzar mediante un ejercicio ajustado es imposible en estas condiciones. Ahora bien, desde esta observación, exacta sin duda, no puede concluirse directamente sobre el sentido último de la antropología hegeliana. El desarraigo del sujeto no es la negación de la subjetividad sino sólo de su versión tradicional. Un sujeto humano es centro de procedencia, en particular del pensamiento, a condición de que el pensamiento sea finito, limitado. Por otra parte, la posibilidad de referir la intimidad al yo (el arraigo consciente de las manifestaciones vitales), está subordinada al reconocimiento del yo en el área mental, es decir, a su particularización objetiva. Por el contrario, un pensamiento absoluto es un pensamiento ilimitado y, por lo tanto, ni dotado finitamente por su origen, ni compatible con una reducción al yo como objeto. Más aún, el reconocimiento del yo como esencia particular es una verdadera negación de la subjetividad, la cual sólo es manteniéndose sin recaer en la inercia de un contenido eidético parcial. En suma, si el pensamiento es el absoluto[17], el yo de la conciencia tiene que ser rebasado. ¿Significa esto que la antropo-

[17] La interpretación de Zubiri de las relaciones entre Pensamiento y Absoluto en Hegel no me parece suficiente. Cfr. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, cit., pp. 208 y ss.

logía desaparece en la metafísica? No, sino que la *subjetividad* humana no tiene el carácter de yo detectable en la conciencia: es la fuerza misma de la afirmación del pensamiento[18].

En efecto, el mantenimiento del pensar es un proseguir hacia pensar *arduo y exigido*, no una pura dilatación o expansión homogénea de un pensamiento dado. Una concepción neutra del pensamiento, que encontrara su fuerza motriz en la intuición del «cogitare tantum», no es hegeliana. Así entendido, el pensamiento es una esencia entre las esencias, de ninguna manera el alfa y la omega del devenir; y su crecimiento y aumento serían los de una consideración abstracta empezada después del todo. El pensamiento precisa de un «interés» como razón misma del proseguir: este interés no puede ser afán de término por pensar, pero tampoco puede faltar sin que el proseguir se reduzca a inerte pervivencia, se ligue a una anterioridad y se «homogenice» con ella. Un mantenimiento como proseguir que no está al servicio de la conservación de *algo*, ni busca un inteligible simplemente superior no puede cifrarse más que en una seca afirmación: en la subjetividad como interés incondicionado. La subjetividad es el aliento del pensar como movimiento cuyo estimulante no está en unas excelencias propias del pensar, sino en llegar a Sí mismo.

Sujeto significa en Hegel: mantenimiento –recabándose– llegando a Sí mismo (pensar) no como triplicidad distribuida sucesivamente, lo cual sería tanto como aparición inexplicada –no pensada– de cada uno de los tres, o predominio del último como final definitivo, sino tales que se vea su articulación como una exigencia necesaria.

Adviértase que, de suyo, no hay ninguna razón para que la identidad terminal *conserve* el mantenimiento ni para que el recatamiento haya de continuar una vez satisfecho. Con otras palabras: podría entenderse que un pensamiento total se instalara en su propia suficiencia y suprimiera sus estados anteriores diferenciándose de ellos como lo cumplido respecto al conato. La única dificultad para ello está en que ese pensamiento total gravita en una suficiencia irrecognoscible como sujeto, es decir, puramente obvia. Al diferenciarse de los estados anteriores, en rigor, no los satisface, sino que defrauda su impulso, lo cambia en descanso y tranquilidad. Lo incorruptible que se opone a este trueque subrepticio es, en Hegel, la subjetividad.

[18] El yo aparece por primera vez en la Lógica de Hegel entendido como concepto puro (ilimitada igualdad consigo). HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (traducción francesa por S. Jankélevitch, Paris, 1949, II, p. 251).

La subjetividad es lo que ha de llegar a Sí mismo e impide que el proceso se desvíe a una mera excelsitud panorámica.

La subjetividad es la única articulación posible del pensar como movimiento en unidad, y, también, es la única unidad final posible. Siendo inidénticos los contenidos objetivos, para que el pensamiento pueda pasar de uno a otro sin perderse –mantenimiento–, es menester que se *conserve* en el tránsito en cuanto tal. Pensamiento-tránsito es, sin duda, identidad; pero no es pensamiento-objeto. Por lo menos, la fuerza que lo hace posible no es del objeto. Por eso dice Hegel que en la síntesis –que es el tránsito recabado–, los componentes no son lo mismo que fuera. A la vez, el recatamiento –en la síntesis– es emerger el pensamiento. Mantenimiento y recatamiento, impulsos de despegue de lo objetivo, son, como tales, sujeto. El sujeto es la actividad misma por la que el pensamiento renace y se destaca de las concreciones objetivas, la ley y el vigor del proceso dialéctico. Esta actividad no puede culminar en su supresión. La identidad final es el sujeto en cuanto que vigor por el que se distingue del objeto y en esa distinción se instala *abierto*. El definitivo y pleno cumplimiento del mantenerse y recabarse es la llegada a Sí mismo. A lo que se llega es a la apertura y cabal perfil del aliento que trabajaba en el mantenerse y recabarse. El descanso de la eternidad es la plena vigencia de la actividad, enjutamente, perfilada en relación con todo contenido objetivado, y ya no por liberar o extraer de él. El logro de sí mismo no es, para Hegel, el logro de un contenido consistencial, sino la independencia de la lucidez por la que el saber, con igual intensidad, es *del* objeto y *del* sujeto.

5) A cualquiera que conozca la Teología Trinitaria no se le ocultarán las excelencias y limitaciones de este genial esfuerzo metafísico por discernir la subjetividad en el seno del pensamiento. Como observación previa a una valoración en este supremo nivel, interesa aquí establecer que la culminación de la subjetividad en cuanto que ley impuesta al proceso del pensamiento, cancela la capacidad –propia de la metafísica construida sobre la noción de «actus essendi»– de colocar el tema del sujeto fuera originariamente del ámbito del pensamiento en general[19]. En las posibilidades del pensamiento no entra el logro exhaustivo del sujeto, si éste se le anticipa desde su carácter de principio actual, cuyo *ejercicio* rebasa el condensamiento dialéctico del pensamiento. Como acto, el sujeto queda inédito en el pensar, ya que es la

[19] Sujeto ontológico y sujeto de pensamiento no pueden identificarse sin cometer un paralogismo.

unidad que lo alimenta y no la unidad que se mide en él. En Hegel, el sujeto se logra como sujeto del pensamiento; en la metafísica tradicional, el sujeto *es ya* antes en orden al pensar. En Hegel, el sujeto es un problema de realización imposible sin pensamiento; para la metafísica tradicional, la identidad del sujeto es otra cosa que sujeto *del* pensamiento, puesto que sujeto del pensamiento significa principio del mismo y no necesidad de realizarse como autoconciencia en el modo de una afirmación emergida frente a todo contenido esencial. Exento de esta necesidad, el sujteo es en la unidad de su actividad. Por eso, su libertad puede ejercerse en empresa distinta.

La pretensión hegeliana de ser exhaustivamente en el pensar es: mirada desde la antropología tradicional, un prurito impertinente, un menoscabo ilegítimo de la libertad.

6) Queda mostrado que la diferencia entre Hegel y la tradición se extiende hasta el tema del ser del sujeto humano y se cifra en él. La magnificación del pensamiento frente a una interpretación más comedida, no se opera dentro de los límites de una consideración aislada del pensamiento, sino en virtud de una modificación de su sentido para el sujeto humano. *Sin esta modificación la dialéctica idealista es imposible*. Si se admite que la antropología se centra en el tema del ser del sujeto, lo anterior equivale a decir que la filosofía de Hegel interesa a la antropología en su culminación sistemática: el hombre no queda englobado en el sistema, sino que es definido en orden al sistema entero.

Desde este punto de vista, puede resumirse la significación antropológica de la filosofía hegeliana en estos tres apartados:

a) *Ser* que (habiendo sido removido de su condición de naturaleza) consume su disponibilidad en su propia realización (tal disponibilidad se concreta positivamente en exigencia de sí mismo dirigida –por la que se dispone de– al pensamiento).
b) En el binomio sujeto-contenido (humano), este último no viene marcado de *origen* por el primero (en cuyo caso el binomio se expresa así: acto en ejercicio realizador de contenido real realizado), sino que se determina por la realización del sujeto (y, en consecuencia, como absoluto).
c) Para la realización del sujeto *se cuenta con* el pensamiento. El *contar con* no tiene aquí el sentido de una efectuación natural-principal, sino más bien de una total falta de resistencia (de un plegarse sin imponer ninguna rigidez) por parte del pensamiento, a la pretensión subjetiva. Para ello el pensamiento ha de funcionar como *dinamismo potencial puro*.

En el apartado c) se expresa la dimensión específicamente hegeliana dentro de las doctrinas antropológicas construidas a partir del olvido del «actus essendi». En general, todas ellas requieren lo que puede llamarse «una consideración antropológica de la nada», es decir, de un elemento que no ofrezca resistencias al juego central del sujeto en busca de su realización y funcione al respecto como pura potencialidad. La divergencia entre tales doctrinas se produce al detectar lo que está en disponibilidad para la exigencia subjetiva, y desde ello repercute en a) y b). El apartado c) es el auténtico centro de dispersión del egocentrismo.

7) La potencialidad pura del pensamiento le parece a Carlos Marx insuficiente telar para urdir la pretensión de Sí mismo. Su filiación hegeliana se cifra en la aceptación de a) –menos lo encerrado en el segundo paréntesis–, y de b); y su separación en un peculiar replanteamiento de c), que altera el territorio que ha de recorrer el proceso dialéctico: se abandona el recurso a la idealidad del pensamiento.

De esta manera la preocupación antropológica es el motor de la filosofía marxista. A partir de la coincidencia con Hegel, lo cual es ya una captación decisiva dentro del panorama general de la filosofía, se intensifica encarnizadamente el interés por la realización del sujeto. Ello es lo que mueve a la descalificación del pensamiento. El entronque sistemático-histórico de Marx opera selectivamente en el sentido de la reducción de su filosofía a antropología.

B) Marx niega la validez del modo de realización del sujeto propuesto por Hegel: el puro juego dialéctico posibilitado por el espíritu y, a la vez, manifestador de las virtualidades de su carácter relacional, no suscita lo humano (en cuanto adecuado para la correspondiente realidad del sujeto); a lo que hay que considerar surgido, como contenido real, al término de un proceso completamente distinto del pensar, es al proceso económico. Lo cual comporta la negación, no solamente de la naturaleza humana como centro íntimo, sino también de la inmanencia o disponibilidad de lo espiritual. El hombre queda así vacío de toda realidad verdaderamente propia, a resultas de lo que la economía quiera proporcionarle, y obligado, como ser sin dignidad ontológica, a polarizarse en torno a la producción y a la exigencia del producto.

Visto desde el humanismo tradicional, es el atentado máximo, la suma degradación, no tanto de lo humano como contenido, sino de la existencia personal como ejercicio irreductible.

En efecto: prescindir del pensamiento justamente en orden a la exigencia subjetiva, no tiene en modo alguno el sentido de desprecio de una facultad del alma y,

por lo tanto, no apunta hacia un empobrecimiento psicológico, hacia la amputación de la capacidad mental o la inmovilización de su uso. Hegel no *cuenta con* el pensamiento en el sentido de *usar* neutramente de una inteligencia constituida al margen (como, en cierto modo, acontece en la distinción entre intelecto agente y paciente). El pensamiento es, en cuanto tal, disponibilidad; contar con él es, por un lado, la disponibilidad misma y, por otro, su puesta en marcha en forma de exigencia subjetiva. El contenido eidético *es* engendrado por la disponibilidad intelectual en dinámico devenir; y no, al revés, *algo* de que se puede disponer siendo *ya* contenido al margen. Pero, a la vez, la subjetividad está indisolublemente unida a la disponibilidad: es el disponer, la consideración activa del pensamiento. Al margen de éste, el sujeto sería un mero «Factum» bruto, desprovisto de contenido y paralizado –en rigor, pues, no sujeto–. En suma, disponibilidad absoluta es aquello *de qué y cómo* dispone el sujeto para llegar a Sí mismo. Una actividad alejada de Sí mismo no tiene recurso alguno para afirmarse fuera de su fusión con la pura posibilidad: no *puede* suscitar-*se* más que si cuenta con la posibilidad «ut sic»; y no puede contar más que en fuerza a la disponibilidad absoluta: no puede disponer más que de la disponibilidad absoluta *según ella misma*.

Para Marx, en cambio, ninguna determinación de disponibilidad es realización –incoada, al menos– del sujeto. Al renunciar a la disponibilidad como tal –y no a uno u otro disponible–, se pierde el pálido reflejo que de la naturaleza conserva Hegel al hacer de la disponibilidad una potencia doblada constantemente en acto[20]. En Marx, la disponibilidad está completamente desasistida de acto; es potencialidad pura e irremisiblemente: *nuda* potencia, inanidad del pensamiento.

En Hegel, b) depende de a). El sujeto al margen del pensamiento no tiene sentido ni vigor alguno. Lo cual significa que en ningún momento el sujeto es *sin* progresar hacia sí mismo: empezar es iniciar la marcha hacia sí. En Marx, el sujeto comienza antes; es *antes* del mantenerse mental –que ya no lo es, sino pérdida, alienación–. Se trata de un aumento del alejamiento del sujeto respecto de Sí mismo.

Con todo, Marx afirma la consecución de la identidad del sujeto: conserva b), aunque modificado por el abandono de c).

[20] Una extraña interpretación de la teoría del pensamiento contenida en el *De Anima* aristotélico, en J. Ortega y Gasset, *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Bréhier*, Buenos Aires, 2ª ed., 1944, pp. 49-54. En p. 54, nota, llega a identificar la energía mental de Aristóteles con el «Geist» hegeliano.

C) Para terminar el examen del lugar que el marxismo ocupa en la historia de la filosofía, tendríamos que ocuparnos de la doctrina antropológica que le sigue histórico-sistemáticamente; a saber: la antropología existencial de M. Heidegger. Sin embargo, para no hacer demasiado larga la primera parte de este trabajo, me limitaré a indicar que, a mi juicio, el análisis existencial contenido en *Sein und Zeit*[21], prosigue la crítica de las condiciones de realización de la identidad del sujeto y la establece en general hasta el punto de negar que tal realización sea alcanzable: es el abandono del apartado b), aunque todavía se conserva a): el hombre es una pretensión de sí mismo; pero irrealizable.

La tarea reservada al próximo futuro habrá de ser el abandono del apartado a)[22].

La significación histórico-filosófica del marxismo se cifra así, en constituir la última doctrina subiectocentral de tono afirmativo, que presenta una solución positiva del problema, aparecida en Occidente.

Segunda Parte
LA ANTROPOLOGÍA MARXISTA

I. La conversión en dogmática de la crítica marxista

Marx ha caracterizado la última intención de su doctrina de esta manera:

«El comunismo es, en tanto que naturalismo, humanismo, en tanto que humanismo perfecto, naturalismo. Es la verdadera solución al problema de las relaciones del hombre con la naturaleza y con el hombre, del conflicto entre la existencia y esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí. Resuelve el enigma de la historia y es consciente de ello»[23].

[21] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) (trad. española por J. Gaos, México, 1951), especialmente, pp. 208-298. Una referencia a la relación hegeliana entre espíritu y tiempo, en las pp. 492-500. Cfr. también M. Heidegger, *Von Wesen des Grundes*, 1929 (trad. francesa por H. Corbin, incluida en un volumen que lleva por título: *Qu'est-ce que la Metaphysique*, 7ª, ed., Paris, 1951, pp. 47-111), especialmente pp. 96 y sigs. y 109-111.

[22] Cfr. R. Paniker, *El Cristianismo no es un Humanismo*, en *Arbor*, nº 62, pp. 165-186.

[23] *Economie politique et Philosophie*, en el tomo VI de la ed. Costes cit, p. 23.

1. A primera vista, sin embargo, el marxismo no es un humanismo. Basten estos otros conocidos textos: «En la producción social de su vida los hombres se insertan en ciertas condiciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad (condiciones de producción), las cuales corresponden a un estado determinado en el desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas condiciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social; y sobre la que se alza una superestructura jurídica y política. La forma de producción de la vida material condiciona el proceso vital social, político y espiritual. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, al contrario, su ser social el que determina su conciencia»[24]. «Sobre las condiciones económicas de la existencia, se construye la ideología, es decir, toda una superestructura de sentimientos, ideales, hábitos mentales y concepciones de vida»[25].

La verdad de estos textos comportaría el naufragio de muchas ilusiones. Se niega en ellos, en efecto, que el hombre sea capaz de determinar voluntariamente su situación en ninguna medida, y se vacía a lo *vivido* de toda eficiencia y significación auténtica. La noción de superestructura transforma a una parte importante del contenido de la idea habitual de lo humano en algo parecido a un objeto flotante, sometido a los vaivenes, sistemáticos o no, de una realidad distinta de él, a la cual pertenece, en exclusiva, la virtualidad dinámica de la situación humana. ¿No es esto reducir al mínimo la densidad ontológica del hombre?, ¿no vacía a la vida de todo contenido, no la deja reducida a una apariencia fantasmal de insuperable fragilidad? Parece que en estas condiciones el hombre no tenga nada que ver, ni qué hacer, consigo, que quede con los nervios cortados. ¿Cómo podría llamarse a esto humanismo?[26].

[24] *Kritik der politischen Oeconomie*. Introducción. Apud. H. Freyer, *Introducción a la Sociología* (versión española de F. González Vicen, 2ª ed., Madrid, 1949, p. 87).

[25] Citado por H. G. Sabine, *Historia de la teoría política* (ed. española, México, 1945, p. 651).

[26] El marxismo anula la naturaleza humana. Es ésta una observación corriente en los críticos. Así, A. Kolnay, *Quelques erreurs fondamentales sur le Comunisme*, Quebec, 1950 (ed. española, *Errores del anticomunismo*, Madrid, 1952). Del mismo autor: *La divinización y la suma esclavitud del hombre*, Madrid, 1952. Asimismo, H. de Lubac, *El drama del Humanismo ateo* (ed. española, Madrid, 1949, pp. 17-79. Un intento de conciliación con la concepción cristiana en la interesante, aunque desviada obra, de H. Desroches, *La signification du Marxisme*, Paris, 1950. La crítica marxista está contenida fundamentalmente en las siguientes obras:

Gran parte de las objeciones que contra el marxismo se formulan desde fuera, están fundadas en el escándalo producido por la profanación de una idea de lo humano que tiene carta de naturaleza en Europa. Pero, en principio, tales objeciones sólo prueban que el humanismo marxista ha de consistir en una distinta idea del hombre. Conviene, pues, tratar de encontrar una interpretación de los textos aducidos que los haga compatibles con la pretensión de humanismo que el marxismo recaba.

2. No se descubre tampoco, de primera intención, cómo se puede afirmar que se ha resuelto el enigma de la historia, si toda teoría, por superestructural, viene extrínsecamente determinada. Desde fuera del marxismo esta observación desemboca en la denuncia de una petición de principio: una doctrina que sostenga el carácter meramente ideológico de toda teoría, destruye su propio valor objetivo y, por lo tanto, no está en condiciones de sostener nada válidamente.

Pero desde el marxismo es posible desviar dicha objeción hacia otro blanco e imprimir a su sentido un giro completo; a saber: *si* una teoría no es ideológica, es que es capaz de desentenderse de la noción general de validez objetiva como ideal teórico. El marxismo debe estar liberado de este falso ideal y construirse congruentemente con ello. El núcleo de la doctrina marxista no es afectado por el dilema «adecuación, o no, de contenidos», porque la idea de «contenido teórico que sea reflejo exacto de un fondo determinante», es decir, la idea de que el hombre es capaz de tomar conciencia de la realidad de fondo de su vida, no tiene nada que ver con la pretensión de despejar la totalidad enigmática de la historia. Esto es lo que viene a decir el propio Marx en sus célebres tesis sobre Feuerbach[27].

3. Si la condición del hombre es la que el marxismo sostiene, un saber de índole puramente teórica sobre la historia es una contradicción en los términos. Pero no

1. Crítica de la Religión: *Difference de la Philosophie* (cit. Tomo I de ed. Costes, cit., especialmente pp. XII y ss.; *Contribution a la critique…*, cit. (tomo I, pp. 83-85, especialmente); *Ideologie allemande*, cit.

2. Crítica de la Filosofía: *Economie politique et Philosophie*, cit; *La Sainte famille…*, cit.; *Ideologie allemande*, cit. (tomo VII, especialmente pp. 48 y ss.); *Théses sur Feuerbach*, cit.

3. Crítica del Estado y de la Política: *Contribución á la Critique…*, cit.; *Manifiesto comunista*, cit.

[27] Las XI texis sobre Feuerbach (ya citadas), definen muy concretamente la noción marxista de verdad. Así, la Tesis 2: «La cuestión de saber si el pensamiento humano es capaz de llegar a una verdad objetiva, no es una cuestión de orden teórico sino una cuestión práctica. El hombre debe demostrar la verdad en la práctica, como realidad y potencia, más allá de su pensamiento. Las controversias acerca de la realidad o irrealidad del pensamiento –separado de la práctica– son puro escolasticismo».

en razón de un general incumplimiento del ideal de adecuación por parte de todo contenido teórico, sino por la inanidad de este ideal para las exigencias del caso. Si lo superestructural es lo dependiente, el contenido teórico será antes *reflejo* que adecuado o inadecuado. Y en Marx, ser reflejo es ser externo a la realidad de fondo. Lo que «falsea» a toda teoría es su pertenencia a lo superestructural humano, incapaz de reobrar, de «enfilarse» hacia su determinante. La historia no es enigmática porque no se sepa qué es, de manera que bastase entenderla para agotar el problema –rigurosamente, para Marx, su problema no es ni aludido en esta dirección– sino, precisamente, porque es extra-ideal, es decir, por lo mismo que lo que se llama saber es constitucionalmente superestructural.

En estrecha correspondencia, el descubrimiento de la ideología *ya no es ideología*: no tiene *consistencia* teórica y sólo es posible en la medida en que el Hombre excede a su determinación económica. En Marx, la superestructura se entiende *desde* un vigoroso barrunto de cómo hay que abrirse al fondo histórico, barrunto que implica una dimensión humana distinta de lo superestructural. Si la historia es lo real, resolver su enigma es ser –el hombre– *capaz* de la realidad, dimensión antropológica diferente, en tanto que novedad, de la ideología. En cuanto que superestructura, el hombre no puede descifrar el enigma de la historia; pero no se trata de una simple imposibilidad de hecho, sino de una imposibilidad que se entiende desde el desciframiento, que el marxismo recaba para sí como novedad. El hombre ha estado determinado por el proceso económico –si se me permite la expresión, lo humano ha sido un mero subproducto–, pero puede no estarlo. El nudo de la cuestión es el sentido de este poder. Se trata, ante todo, de una nueva dimensión humana, no prefigurada en el estado de determinación anterior[28], y que no resulta, por lo tanto, de un desarrollo que parte de él, sino que aparece como *novedad plena* con un valor de *pretensión*. No es, pues, la restauración de lo naufragado, algo así como una inyección tonificante en la vida humana determinada, sino, rigurosamente, el advenimiento de la realidad humana, que, en cuanto tal, echa anclas en el enigma histórico realizando una pretensión de sí mismo. Ambas cosas son inseparables.

La resolución del enigma de la historia tiene que consistir en algo no afectado por la distancia, diferencia, que media entre el ámbito superestructural y eso que se define como fondo determinante. Conseguir dicha resolución, algo no pretendido

[28] El marxismo no es un evolucionismo continuista. Cfr. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, París, 1956, pp. 483 y ss.

hasta ahora, tiene que ser, no especular, sino abrir paso a una dimensión humana no superestructural y, consecuentemente, conectar con el fondo determinante de manera que *ya no lo sea*. Con otras palabras, la doctrina de Marx debe ser incomparable, por la índole de su ser en el mundo, con cualquier teoría. El marxismo está en el mundo en la medida de una pretensión en que se cifra la solución del problema de la relación del hombre consigo; más aún: en que se cifra la constitución en realidad de esta relación. El ser en el mundo del marxismo es el alumbramiento de la aptitud humana de realidad[29].

4. El marxismo recibe su inspiración de Hegel en no pequeña medida. Pero hay entre ambos una diferencia importante ya apuntada y que ahora se perfila netamente.

La preocupación filosófica de Hegel está movida por la pretensión de hacer emerger una intuición de contenido que cumpla las exigencias de un ideal de identidad del que es constitutiva la *pretensión* de sí tal como permite la conciencia. La intuición de Hegel es enmarañadamente consciente: es la autoconciencia, la explicitación de las posibilidades de pensar –de ser pensada– la pretensión de sí. De aquí: la densidad de la pretensión es moralizada y encauzada por las posibilidades del pensamiento, de tal manera que en Hegel la pretensión pierde pie y se confunde con lo que exige a la conciencia. En la medida en que construye su sistema, Hegel es, nada más, *consciente* de pretensión.

Todos los sistemas de filosofía elaborados desde la pretensión de sí –y el marxismo es uno de ellos: precisamente el que viene después de Hegel– cristalizan en un resbalamiento semejante, es decir, en una pérdida de contacto con la pretensión, que queda enmarañada en el cauce del sistema mismo. Sin embargo, puede registrarse un proceso en esta línea filosófica, que estriba en la crítica de los pseudoequilibrios o condensaciones sistemáticas anteriores. Esta crítica arrastra la descalificación de las dimensiones humanas en que quedó enmarañada la pretensión. Línea, pues, que tiende a la elaboración temática de la *desesperación* o del desengaño.

En el caso de Marx, la descalificación se concreta en la idea de ideología. Marx renuncia a las posibilidades de la conciencia, es decir, renuncia a la equiparación entre la realización de sí mismo y la intuición de la autoconciencia. Más aún: en general, renuncia a la naturaleza humana. Por eso, a algunos, por ejemplo, a los indi-

[29] «El proletariado no quiere más que a sí mismo» (Plekhanov), citado por Desroches, *op. cit.*, p. 68.

viduos de mentalidad liberal, el marxismo parece un antihumanismo –lo mismo, en definitiva, que el marxismo percibe en la filosofía de Heidegger–. He de subrayar enérgicamente que ante el pensamiento cristiano el marxismo no aparece en su valor de oposición como un anti-humanismo, por la razón decisiva de que el Cristianismo no está situado en la línea de los humanismos, ya que renuncia, y supera, a la pretensión de sí y su tema de fondo no es una definición del hombre sino más bien el Teandrismo.

Marx prescinde de la estructura binómica sujeto-objeto en lo que esta estructura tiene de posesión del objeto según un módulo o caudal conexivo continuativo del sujeto. En Hegel, la subjetividad del objeto puede llamarse tranquila; es decir, la identidad sujeto-objeto se establece sin que la locación objetiva del Sí mismo «desubjetive» el nexo en el sentido de que la posesión del objeto no pudiera efectuarse por un medio en que ya el sujeto se reconozca. No es que el sujeto hegeliano se posea antes del objeto, pero sí que el objeto hegeliano no está en el mundo de manera que poseerlo no sea una perfecta redundancia subjetiva, porque dicho estar en el mundo no se pudiera reducir a nexo alguno. En cambio, la completa extrañeza de la historia fuerza la estructura binómica, exigiendo de la pretensión un «estiramiento» que rompe todo nexo: sí mismo está exclusivamente en lo enigmático. Resolver el enigma es la aceptación de su módulo, de su ritmo. Por paradójico que parezca el hombre excede a la determinación económica *aceptándola*[30]. Precisaremos más adelante el alcance de esta aceptación. La disminución de la densidad ontológica del hombre se compensa con la asimilación de lo económico, asimilación que no tiene consistencia mental. Marx viene a decir que poseer es recobrar.

5. El esclarecimiento de lo que he llamado «inconsistencia teórica» del marxismo, debe hacerse gradualmente.

La interpretación que se ofrece en primer término diría que Marx renunció a confinar su doctrina en el ámbito teórico porque la concibió como un factor de influencia histórica: no le habría interesado reflejar con ella una «realidad objetiva», sino encontrar un medio ideológico capaz de desencadenar un movimiento social. Al socaire del concepto de ideología explícitamente desarrollado, se habría construido una nueva con la intención de que los hombres la aceptaran y provocar así unos acontecimientos de determinado sentido histórico.

[30] Ello comporta una interpretación de la negatividad dialéctica distinta de la hegeliana.

La renuncia a la verdad objetiva se habría operado en virtud de otra noción de la verdad: verdad no es reflejo, sino la realidad misma alcanzando su estar en el mundo. En correspondencia, decir la verdad, elaborar una doctrina verdadera, carece de consistencia teórica –no consiste mentalmente–, sino que es ponerse en comunicación con la realidad en proceso, abrirse a su «realizabilidad».

Al margen del marxismo, este traslado fuera del orden teórico habría de ser interpretado así:

1.º Marx engaña a sus secuaces, los dirige como meros peones, los utiliza para el logro de unos fines que no conocen y de los que no han de lograr ninguna utilidad. Algo así como una inhumana inmolación.

2.º Marx supone que la historia es influible por ciertos actos humanos, aunque fuera de la intención consciente de los mismos.

3.º A Marx no le interesa si al mundo de lo humano corresponde verdaderamente el carácter superestructural que le atribuye, sino tan sólo que los hombres lo tomen como tal.

Pero, ¿qué vale todo esto?

4.º Muy poco. Se trata de un irracionalismo mediocre, una obsesión activista irresponsable y sin control, que empuja a la humanidad por derroteros incalculables y sacrifica a tan dudosa aventura el patrimonio espiritual de Occidente.

A mi juicio, sin embargo, esta explicación no sería suficiente. Empecemos entendiendo más a fondo las tres primeras observaciones.

No cabe engaño, en lo que aquí interesa, si aquello de que alguien es privado carece de valor. Destruir el sueño ideológico del hombre, hacerle perder las ilusiones puestas en la superestructura, no es, desde el marxismo, atacar algo valioso. No hay inmolación porque no hay nada que inmolar.

Paralelamente, a Marx no le interesa la verdad objetiva de su noción de ideología, porque antes no le interesa *ese* tipo de verdad. El juego de la noción de ideología en esta doctrina no se entiende si se interpreta como un mero intento de convencer al individuo de algo cuya verdad de convencimiento –verdad objetiva– no es segura. En rigor, el marxismo hace algo más que descubrir este carácter de lo humano: lo *constituye*. La ideología es ideología en virtud de marxismo, es decir, desde la pretensión de una verdad real no *ideológica*.

La humanidad puede interpretar la vida psicológica como superestructura solamente al aceptar el marxismo. Y entonces lo hace, no en virtud de una verdad

objetiva, sino en virtud de la verdad real; no en virtud de que la vida psicológica satisfaga las notas de la idea de superestructura, sino en virtud de que no es la verdad real, pues eso es lo que significa superestructura. La noción de superestructura equivale a irrealidad *tan sólo* en base al sentido marxista de la realidad en su peculiaridad local concreta. No tiene que probar la verdad de lo que sostiene; la justificación del marxismo está, escuetamente, en su aceptación. *Aceptar* el marxismo es –mucho más que una simple adhesión psicológica o un convencimiento especulativo– *disponerse* para descifrar el enigma de la historia, en la forma de hacer surgir en uno mismo el modo de ser de la pretensión marxista: en ello se cifra la única alusión a la realidad que el marxismo se atribuye. Drásticamente: el marxismo no es verdad sino en la medida en que los hombres lo aceptan; esta aceptación es la dimensión humana nueva *que libra a la doctrina de la tacha de ideología*; no es, pues, una dimensión meramente psicológica.

No sería bastante decir que, después de todo, esto presupone que el hombre es capaz de determinarse con el pensamiento, que el hombre establece mentalmente, por lo menos lo que tiene que ser. No, porque el hombre depende de una determinación externa, lo cual impide de raíz que lo humano se ponga en la conciencia: la misma filosofía hegeliana es ideología para Marx en lo que tiene de idealismo. Por eso, Marx se cree obligado a imprimir un giro realista de la dialéctica. En el fondo el abandono de la estructura binómica hegeliana como plantilla de realización de lo humano, tiene por motor el intento de asumir el factor determinante, *lo cual sólo tiene sentido si se admite que es en ese factor donde está lo humano real*. Pero también: sólo cabe que la realidad humana esté en ese factor si se define como pretendida. El hombre no es lo que piensa porque el contenido de lo humano se exterioriza, tiene un externo estar en el mundo. Lo cual, a su vez, comporta que la pretensión de Sí mismo no precipita resultados en un ámbito inmanente. Por eso, la pretensión de sí exige la descalificación de lo que en virtud de ella misma se define como ideología.

La equiparación marxista entre el factor determinante y el contenido real humano –la *desconexión* del objeto hegeliano–, se prueba por el intento mismo de remediar la inanidad de la dimensión superestructural. Este remedio sólo podrá ejercerse por el control del factor determinante. Pero si tal factor no fuera el Sí mismo humano, es decir, si el hombre no se reconoce en él, entonces dicho control sería perfectamente inútil, porque, o no interesará al hombre (si es que el hombre no consiste en pretensión de sí, pues entonces puede contentarse con lo ideológico) o

no resolverá nada (en el caso contrario). Más aún: no podrá efectuarse. El marxismo sólo puede entender el enigma de la historia como realidad humana auténtica; este enigma no es simplemente distinto de la dimensión ideológica; es distinto como correspondencia con el sujeto humano auténtico.

La superestructura es tal porque no contiene la pretensión de sí. Abrir paso a esta pretensión lleva a definir la superestructura como tal. En caso contrario, es decir, si el hombre puede realizarse, pretenderse, al modo hegeliano, la noción de superestructura es insostenible. Pero, a la vez, si no se mantiene la pretensión de sí no puede abandonarse el sistema de Hegel definiéndolo como ideología: la única razón de la idea de superestructura es su inanidad en orden a la pretensión de sí, supuesto que la pretensión de sí es realizable.

La superestructura es tal porque existe un factor determinante; quiere decirse: la virtualidad determinante de este factor consiste precisamente en vaciar del valor de pretensión de sí a la ideología, ya que en caso contrario, si, aun determinada, la ideología tuviera algún valor para el hombre, se derrumba su interpretación marxista. En suma: para el hombre sólo tiene valor la pretensión de sí mismo. Y en consecuencia, el factor determinante no tiene otro valor que cifrar su realidad.

Desde aquí, la segunda observación formulada –la historia puede ser influida por el hombre– muestra su ambigüedad. En rigor, influir, ¿para qué? ¿Qué fin podría proponerse el hombre en una actuación histórica creadora? Es evidente que ninguno, ya que ello equivaldría a subordinar la pretensión de sí a un elemento trascendente –definido ya como superestructural–. Si en la historia está cifrado lo que permite realizar la pretensión de sí, una vez abandonado el nexo de inmanencia, la historia es rigurosamente indeterminable; es «fatal», no sólo por ausencia de medios de influencia, sino por ausencia absoluta de fines. En último término: el hombre está sujeto a la historia porque, para él, no hay nada transcendente a ella. El determinismo histórico marxista no tiene nada que ver con el juego de la idea de destino en la vida antigua. El «fatum» *azota* al hombre porque determina-afectándola a una valiosa dimensión de su ser. La historia marxista, no, porque la superestructura no es valiosa, o, en general, porque la pretensión de sí, la relación consigo, no se condensa en cosa distinta de lo que se ha llamado resolución del enigma de la historia.

Es el hombre quien pone lo histórico. La historia, producto, es pura proyección de humanidad. Es real en el mundo sólo porque el hombre la produce. Pero justo porque en ella está concentrado todo el contenido humano, no cabe una activi-

dad modeladora ulterior. La locación exterior de lo humano afecta decisivamente al destino del hombre. Aunque se parta de una prioridad del sujeto –la historia es producto–, se desemboca en la primordialidad de lo real humano externo. La autodeterminación humana pierde su entronque con el sujeto, no puede ser cumplida en detentación retenida, puesto que Sí mismo está externamente locado.

Aunque los intérpretes no suelen advertirlo, impresionados como están por la descalificación marxista de lo espiritual, el significado antropológico de la historia como factor central no se agota en su función condicionante y degradante de la esfera ideal. Asimismo, la superestructura no lo es primariamente por su dependencia respecto del proceso real, *sino por su carencia de realidad humana auténtica*. La crítica marxista está dirigida por una intención dogmática previa y sólo puede construirse desde ella.

6. El hombre y el proceso económico son los dos elementos de una interdependencia en la que desaparece el arbitrismo humano tan sólo porque no hay reserva alguna de humanidad en el lugar subjetivo. La internependencia es radical: si los hombres no llevaran a cabo el proceso económico, éste no estaría en el mundo; pero lo económico es factor humanizador exclusivo[31].

El marxismo es una interpretación antropológica de lo económico que tiene como criterio central la definición del hombre como pretensión de sí. Es menester percatarse de que la pretensión de sí constituye el punto de enfoque desde el que se hace posible la noción de realidad propia de esta doctrina y es ella lo que separa al marxismo, tanto en lo que se refiere al método como en la determinación de los temas, de la estolidez positivista. Me parece apresurado, e incorrecto en definitiva, despachar el marxismo colocándole la etiqueta de materialismo. Ello no es exacto más que si se puede prescindir de la reversibilidad de la relación entre el hombre y lo económico[32]. Pero ello no es posible si se quiere abarcar sintéticamente el marxismo.

El fundamento que reúne las piezas del marxismo es la pretensión de sí. Cierto que el hombre es un resultado del proceso económico, pero esta dependencia no debe entenderse con la categoría mecánica de causa-efecto: la inanidad constitutiva de la ideología no es tanto la de un muñeco movido desde fuera, como la ausencia de fines humanos reales propia de esta esfera. El hombre no puede hacer nada con

[31] «La humanización del mono por el trabajo» es el título de un artículo de Engels.

[32] El libro I de *El Capital* contiene la crítica de los economistas clásicos y de su ciencia. Un buen esquema de la significación de Marx en la historia de la economía, en Y. Calvez, *op. cit*., pp. 262 y ss.

la ideología porque su interés real es otro. Pero, además, el proceso económico no surge del aire ni está dado ahí, como una cosa de la naturaleza, sino que está puesto por el hombre. Tal posición no es una emanación material, ciega y sin sentido, sino que, cabalmente, tiene sentido para la pretensión de sí, que no es precisamente una noción empírica, *y sólo para ella*.

La inexorabilidad de la historia, inseparable de su carácter enigmático, se debe a la superioridad de la pretensión de sí respecto de la vida de las facultades psíquicas. *Si la historia fuera un proceso empírico, el hombre la dominaría*. Más aún: *la historia, en su estricta consistencia económica, es, para Marx-Engels, justo la dominación de la naturaleza*. Si esta dominación es indominable, la razón está en que en ella el hombre agota el fondo de su ser real, no en que se ejerza sin intervención humana. La ideología es superestructura, es decir, no es fondo real de la historia, *porque tampoco es el fondo real de lo humano*: es superestructura desde un punto de vista objetivo porque también lo es desde un punto de vista subjetivo. Ambos aspectos son inseparables y no se entiende el marxismo si se prescinde del segundo. La inanidad de la superestructura es consecuencia de que el hombre está vertido exhaustivamente en lo histórico real.

7. La pretensión de autorrealización tiene una locación económica posibilitante. De aquí que en cada situación del proceso se contenga una inesquivable virtualidad en orden a la determinación del hombre. No nos referimos ya a la ideología, que es excrecencia y enmascaramiento, sino a algo más fundamental: la manifestación de lo humano real no ha culminado todavía. La historia es un proceso de humanización progresiva con base en lo que el trabajo alumbra. Lo humano real está, hasta nuestros días, inédito. Y sólo en la medida de la inedición cabe la superestructura.

El marxismo no es un evolucionismo biológico. El hombre no se diferencia de los animales en sí, como organismo-cosa, ya que lo humano no surge *hasta* lo económico. Tan carente de realidad humana está el individuo en sí, que, en estricto marxismo, no tiene sentido el problema de la procedencia del hombre de especies inferiores. La cuestión del origen biológico del hombre es inútil, es decir, no es una cuestión antropológica. Por muy «humanos» que sean el cuerpo y el psiquismo individuales, no son lo que el marxismo entiende por *realidad* humana.

Al hombre no le interesa de dónde procede, qué estratos se han acumulado en su constitución, si ha sido «creado» o viene de la materia. El hombre no empieza en sí y por eso, el hecho de su existencia, tal como lo considera el tema de su origen

biológico, está desprovisto de *realidad*. Lo que define al hombre no son las ideologías que construye en cada concreta situación económica, ni tampoco su «status» individual como dependiente del mundo natural, puesto que el hombre, como tema antropológico estricto, sólo depende de la economía. Pero, insisto, *esta dependencia no tiene valor causal, puesto que lo que tiene de resultado es la superestructura, no lo humano real*. Con otras palabras, precisamente porque no hay determinación causal, la economía es un proceso de humanización progresiva; la formación de lo humano real no se opera en el modo de una influencia ejercida por la economía sobre el hombre, que quedará moldeado como arcilla receptora de una impronta, sino que se queda en la economía misma, que por ello es un proceso histórico externo con producto propio: el producto económico. La noción marxista de economía no se puede entender con categorías mecanicistas. La pretensión de sí es incompatible con el mecanicismo. Ni la inexorabilidad del proceso es un determinismo mecanicista, ni la producción económica que llevan a cabo los hombres tiene nada que ver con lo que «hacen» las abejas, ni del producto económico espera Marx la mera satisfacción de necesidades materiales, sino, nada menos, la realización de la pretensión de sí. La consistencia económica en un momento concreto, no es satisfactoria de esta esperanza necesariamente. Hasta hoy, no lo ha sido nunca. Pero sólo la economía puede satisfacerla; por eso la economía es un proceso.

8. La locación externa del factor que satisface la pretensión de sí, comporta la descalificación de la idea de nexo de identidad. De aquí que tampoco la dimensión constitutiva de lo económico, la tarea humana de la producción, tenga virtualidad suficiente para satisfacer las exigencias de la antropología marxista. La ruptura del nexo hace imposible que el Hombre puede reconocerse *en* la tarea de poner en el mundo la realidad económica. No tiene cabida en el marxismo el gozo en el trabajo entendido como creación o expresión de un contenido humano radicado originariamente en el sujeto. Lo humano ha de estar ya en el mundo, según la locación externa propia de la economía, para poder ser gozado. *Lo humano, pues, no es producto del sujeto, sino producto económico*. Es ésta una precisión decisiva. Más que creado, puesto ahí según una actividad constituyente que se posea a sí misma en inmanencia, lo humano *es recobrado*. La pretensión de sí es satisfecha en un ámbito de apropiación. Lo mismo que el tema de la constitución del individuo, la constitución –producción– de lo económico, es ajena al interés central del marxismo. *Sólo que el trabajo mantiene una relación dialéctica con la dimensión apropiativa en que radica lo humano*.

El tratamiento del problema del trabajo en el marxismo es una prueba decisiva de que esta doctrina se edifica desde la pretensión de sí. Trabajo es vacío de sí mismo, *no*-sí-mismo. Nótese bien: el *no* específico de la consideración marxista del trabajo es posible por el sí mismo. Trabajo no es superestructura ni fisiología, ámbitos ambos, en lo fundamental, indiferentes, cuya consideración tiene por objeto remediar un despiste inane, o, a lo sumo, desengañar al hombre con la mostración de lo auténticamente importante. Del trabajo, en cambio, hay que decir que la interpretación marxista del mismo sólo se mantiene en la medida en que la pretensión de sí se hace carne en el hombre. Paralelamente, mientras la ideología es sólo psiquismo fantasmal y se cumple con ella con su simple descalificación, el trabajo mantiene relación con la pretensión de sí: el sentido del trabajo está ligado a una dimensión humana *que no es la ideología*. La actividad económica «que llevan a cabo los hombres» no es un mero factor etiológico para un diagnóstico psicológico o de la cultura objetiva, ni es éste su aspecto principal. La expresión citada: «sobre las condiciones económicas de la existencia se construye la ideología», *no dice todo lo que la mirada marxista descubre en tal enclave de sentido*. Este algo más no es determinado, sino que, al revés, de él depende el proceso económico en su total sentido.

II. La determinación marxista del contenido y del sujeto humanos

El producto económico es el centro de cristalización de la idea marxista de sí mismo. Ser hombre es cobrarlo, es decir, recobrar *sí mismo* en el lugar externo que el abandono del nexo hegeliano le asigna, abandono que se corresponde con la interpretación del trabajo como actividad vacía –previa– de humanidad. El marxismo postula un futuro en que no sólo estará asegurado el reparto equitativo de los bienes, sino que, además, la producción económica será poco menos que automática: el progreso técnico sustituirá el hombre por la máquina. El marxismo coloca al final de la historia, como supremo desentrañamiento de su enigma, un estado de naturaleza humanizada, idea que rondó ya la mente de Rousseau.

El hombre está oculto mientras el proceso económico no alcance su culminación posthistórica –desvelamiento del enigma–. Hasta entonces, como factor enteramente determinante, la economía –la situación económica– impide el surgimiento de lo humano: porque da lugar a la ideología; porque requiere una dedicación que, precisamente por proceder unilateralmente del sujeto, es anterior a la realiza-

ción de la pretensión de sí; y porque, centrada la idea de sí mismo en el producto, la realización de la pretensión es terminal por necesidad.

1. La economía en el pensamiento de Marx es objeto de un tremendo requerimiento. Si se prescinde de ello y se considera «in abstracto», con los métodos y los presupuestos de la ciencia de la Economía Política, se obtiene un entendimiento del marxismo parcial e inadecuado. Rigurosamente, la economía es, para Marx, un tema antropológico. «In abstracto», el materialismo dialéctico es pura incongruencia. La realización de lo humano no está asegurada por el mero hecho de la fatalidad de la legalidad económica; pero, por lo mismo, el determinismo económico no puede ser un mero hecho; tiene que ser una misma cosa con la incapacidad humana de una finalidad ulterior y en modo alguno un «prius» respecto de esta incapacidad. Con otras palabras: la razón de la irrealidad de toda finalidad trascendente –«reflejo fantástico de *cosas humanas*» llama Engels, en la trayectoria de Strauss, a la religión– no está en la economía, sino en el hombre, que «no quiere más que a sí mismo» (Plekhanov). El marxismo resulta entero de la *locación* de Sí mismo fuera de la conciencia. Paralelamente, la ideología es, como determinada por lo económico, antes una inane interpretación de sí que una mítica alucinación.

2. El marxismo no es una doctrina de adaptación o de renuncia, un humanismo pesimista, que, después de criticar las facultades espirituales del hombre, intenta llegar a una situación de equilibrio a base de un remanente de una calidad muy baja. Nada de esto es cierto:

1.º) No es un adaptacionismo, sino una decisión. En el fondo del marxismo existe un acto libre, y no una actitud de compromiso.
2.º) En rigor, el núcleo de su crítica no lo constituye la descalificación de las facultades espirituales, sino la intención de negar la aptitud del objeto de conciencia para satisfacer la pretensión de sí, lo cual es cosa bastante diferente.
3.º) La calidad del procuro económico no es precisamente baja, y el modo de cobrarlo que vislumbra el marxismo no es materialista.

Como enérgico remoldeamiento de Hegel desde la advertencia de la insuficiencia del nexo inmanente, el marxismo constituye el eslabón, dentro de la línea heterodoxa, entre el idealismo y la filosofía existencial de nuestros días. Como actitud humana, pertenece al siglo XIX y su vigencia actual es un anacronismo, un intento último, y desesperado por tanto, de conservar la pretensión de sí en condicio-

nes de realizabilidad, postulado que el existencialismo ha abandonado ya, pero al que sigue aferrada una buena parte de la humanidad.

3. «Lo que el dinero puede comprar, yo lo soy, el poseedor del dinero»[33]. Pero proponerse, nada menos, que superar a Hegel tomando como módulo el tipo del rentista habría sido una incongruencia fenomenal. Identificar al hombre con sus posibilidades de comunión con algo de consistencia tan pobre como el producto económico, ¿no es dejar intacto el tema humano en sus dimensiones hondas? Antes de contestar a esta pregunta, hay que plantear y resolver estas otras dos:

¿Cómo ve el marxismo el producto económico?

¿Cómo entiende eso que ha llamado *recobramiento* de lo humano en su locación externa?

A) Toda la historia no es otra cosa que «la producción del hombre por el trabajo humano»[34]. Sin embargo, esta proposición, en cuanto se la urge un poco, muestra una extrema ambigüedad. En efecto:

1.º) No es posible entenderla en base a la relación causa efecto. Ante todo, porque el propio Marx excluye esta relación de su sistema lógico[35]. En segundo lugar, porque la idea de acumulación de una determinación esencial en el individuo en virtud de su operatividad, es incompatible con la total ausencia de preocupación por lo psicológico que caracteriza al marxismo, y sólo podría englobarse congruentemente en una doctrina inspirada en el naturalismo clásico. Nótese además que la redundancia perfectiva de la operación trabajo en el individuo se opone a la caracterización marxista del proletariado. En definitiva, el perfeccionamiento individual es, en Marx, una noción imposible, pues está integrado en la esfera de lo superestructural, precisamente descalificada. Más aún: la dependencia de la superestructura con respecto del nivel económico no es tampoco de tipo causal, como luego veremos.

2.º) No es posible entenderla en el sentido activista de Sartre: «faire et en faissant se faire, et n'etre rien que ce qu'il s'est fait»[36]. Lo impide, a pesar de algunas analogías, la definición sartriana de la pretensión de Sí mismo, en cuyo clima se desarrolla el

[33] *Economie politique et Philosophie*. En el tomo VI de la ed. Costes cit., p. 110.

[34] *Ibid.*, p. 40.

[35] «De lo que carecen todos estos señores es de la idea de dialéctica. Nunca ven más que causas y efectos». Marx–Engels, *Etudes philosophiques*, edición francesa de Editions sociales, París, 1947, p. 130.

[36] *A propos de l'existencialisme. Mise au point,* artículo publicado en *Action*, 27 dic. 1944. Cfr. también, *L'Etre et la Néant*, París, 1949, pp. 61 y ss.

hacer: deseo de ser en sí en tanto que para sí[37]. Esta definición, aunque inaceptable para el humanismo tradicional, no se separa del liberalismo individualista y subjetivista y, por lo tanto, cae dentro de la descalificación marxista de lo ideal.

Pero aún después de descartar estas equivocadas asimilaciones, el sentido riguroso de la proposición citada se muestra oscuro y necesitado de una cuidadosa precisión.

a) Ante todo, tratemos de encontrar una guía en la situación de la sociedad europea en la segunda mitad del siglo XIX, inevitable fuente de inspiración para Marx.

En el siglo XIX, la sociedad se independiza de la política, deja de recibir de esta esfera criterios de organización, direcciones e impronta. Con tal emancipación, lo social en cierto sentido se sustantiva, adquiere mayor y más autónomo desarrollo.

En concreto, si la sociedad se coloca a espaldas de la vida política y la expulsa de su ámbito, es porque se transforma en el ámbito de toda vida: la vida cultural, económica, científica y técnica. Basta advertir que la hipertrofia de lo administrativo en las últimas décadas se ha producido por una asunción, por un ocuparse de actividades sociales, para convencerse de que, en efecto, durante la época en que la sociedad se movió fuera de la órbita política, estas actividades aumentaron, se «hincharon» desmesuradamente. La diferencia de extensión entre la política del Antiguo Régimen y la moderna administrativista, viene dada por el hecho de que, desde que la política abandona a la sociedad hasta que vuelve a ocuparse de ella, lo social se ha desarrollado con enorme vigor.

En suma, la desaparición de la tutela política no es la vertiente única, ni, a mi parecer, la más importante, del cambio que experimenta lo social a partir de la Revolución francesa. Donde este cambio muestra su aspecto más operante, de mayor virtualidad real, es en la aparición de nuevos contenidos sociales: actividades, empresas, metas culminantes de dedicación humana, que antes no existían o en un grupo muy inferior. La vida humana cristaliza entonces en torno a estas nuevas formas y nuevos contenidos.

La sociedad decimonónica se concreta en la llamada sociedad burguesa. Al lado de la apuntada es también característica suya la desaparición de la religión y de la aventura guerrera como inspiraciones vitales. Por este lado la sociedad se independiza también. El resultado es la mundanización y, sobre todo, el antropocen-

[37] *L'Etre et le Néant*, *cit*., p. 652.

trismo: la sociedad viene a coincidir con la realización de la cultura y con la explicitación del ideal de vida que se edifican sobre el hombre como concepto central. Progresivamente los fines trascendentes se van debilitando y quedan reducidos a tema literario, o bien se tiñen fuertemente de convencionalismo utilitario.

Tal ampliación del campo de actividades y de objetivos, reclama una estructuración peculiar. La desaparición de la impronta política y la debilitación de las fuerzas morales cohexivas –que deriva del antropocentrismo– no se corresponde históricamente con una desorganización de la actividad social; muy al contrario, las dedicaciones económicas, técnicas o culturales se encajan dentro de un rígido esquema racional[38]. De manera que, mientras en la sociedad anterior las dedicaciones surgían de la espontaneidad personal –había hombres dedicados a la consecución de ciertos objetivos y *por ello* estos últimos se realizaban–, en el siglo XIX las dedicaciones dependen estrictamente de los objetivos, que pasan a integrar nuclearmente la existencia social –los objetivos son necesarios *y por ello* hay hombres dedicados– en vez de ser considerados como un simple resultado de ella. La sociedad se organiza, en consecuencia, como una multiplicidad discreta de individuos que desemboca y se articula en el retículo de un plan racional idóneo para la consecución de bienes.

En Rousseau late ya la idea de que la sociedad es –o debe ser– para el hombre lo que su medio ambiente es para el animal. El resultado necesario de las meditaciones contenidas en *El Contrato Social* es éste: hay que convertir a la sociedad en naturaleza. Integrada por la suma de bienes suscitados por la actividad humana, *la sociedad marca el nivel de humanidad*. Lo mismo que el animal sin correspondencia ambiental no podría estrenar su despliegue fisiológico-psíquico, el hombre se diluye, se desvanece si queda desprovisto y no inserta sus facultades en los bienes pro-

[38] Este *esquema racional para las dedicaciones económicas, técnicas o culturales* es conocido desde Weber, que es el autor que mejor lo ha tematizado, como «proceso de racionalización» (cfr. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*). Polo conoce esta corriente de pensamiento (cfr. L. Polo, *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, 2ª ed, Pamplona, Eunsa, 2010) y la asume *in melius*, como es habitaul en él. Ahora bien, es precisa una aclaración a este respecto. El término *racionalización* se usa aquí más por su expresividad que por corrección con el fenómeno en cuestión, que es (desde una perspectiva solidaria con la filosofía clásica, y también con la de Polo) más bien un proceso de tecnificación de la razón, de desarrollo de la razón en cuanto busca la economía de medios, no la bondad de los fines. De hecho, podría llamársele perfectamente un «proceso de des-racionalización», por cuanto la razón pierde competencia sobre el ámbito de los fines (Nota del editor).

ducidos por el trabajo en general. Lo que después se ha llamado *nivel* de vida, es tratado así de un modo filosófico.

La sociedad decimonónica está construida sobre un modelo y desde una interpretación. El modelo alimenta la idea de un progreso indefinido en la cantidad y calidad de los bienes sociales, progreso a cuyo ritmo se perfecciona la existencia humana. Pero con esto no se agota la cuestión. Porque si la sociedad es naturaleza, no lo es del mismo modo que la piedra o el vegetal. La sociedad tecnicista no se da ni crece espontáneamente; tiene que ser hecha por los individuos. De manera que el hombre, si por un lado goza de esa naturaleza que le proporciona bienes más perfectos que la naturaleza física –sólo adecuada para las necesidades del animal–, por otro está sosteniendo con su esfuerzo todo el armatoste social.

Se ve enseguida que la relación entre ambas dimensiones de la existencia humana social es inversa: cuanto más extremosa sea la visión de la sociedad como naturaleza, tanto mayor será la crisis que sufra la dedicación *humana*. El liberalismo interpreta a la sociedad «sub specie naturae», pero se olvida de considerar antropológicamente de un modo congruente el momento productor. La economía es para él, en cuanto que proceso, puro objeto científico, estructura con leyes propias que funcionan y se estudian en abstracto; la humanidad enlaza con lo económico en el momento del consumo y uso.

b) Recapitulemos antes de pasar adelante. Con la Revolución Francesa aflora, como novedad histórica, la ampliación del horizonte de la atención a la sociedad en cuanto que tema antropológico estricto. En las ideas sociológicas anteriores faltaba lo específicamente antropológico: que *siendo* yo, vivo en sociedad, es decir, que *ser* –para mí– no termina ni se concreta *antes* de lo social. Para la filosofía clásica, sociedad es convivencia ordenada y lo social fruto, ulterioridad. Convivencia y cultura son *realidades* y, por lo tanto, temas o empresas para mí en cuanto que yo soy capaz de ocuparme de lo otro-real, es decir, de algo más que de mí mismo. Incluso un «egoísmo» en esta perspectiva sólo puede concretarse después de la previa trascendencia respecto de sí. Sostener que el hombre es un animal social, o que la sociedad es necesaria para el perfeccionamiento del individuo, no es, en absoluto, lo mismo que entender la sociedad como aquello que le acontece al sujeto yéndole al sujeto su ser en ello. Porque *lo* que me acontece a mí en sociedad, si es la sociedad misma –como afirma la filosofía clásica–, ya supone un traslado del centro del interés fuera de mí; es, en definitiva, un caso del «anima quodammodo omnia» en su desarrollo completo:

— El objeto –real– no es el sujeto.

— El sujeto es el objeto en una forma distinta de cómo es sujeto –real– («esse intentionale»).
— *El sujeto no lo es de sí mismo* (la autoconciencia no es intencional, sino *en* la intencionalidad. Nótese que el abandono de la pretensión de Sí mismo «tiene que pasar» por esta proposición).

El liberalismo no es sólo una doctrina acerca del modo de gobernar, o del carácter que deben tener las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Tampoco es una doctrina acerca de la economía o de la filosofía de la historia. Todo esto surge de una fuente más honda que se cifra en una concepción del sujeto.

La idea decisiva que mueve al liberal es que el hombre no está íntimamente ligado con realidades externas. El sujeto es fundamento suficiente para una negación de la relación, para disolver cualquier vinculación intencional y suplantar a la realidad. En el orden especulativo, esta suplantación cristaliza en la noción kantiana de deducción trascendental[39]. En el orden práctico, en la teoría de la libertad nativa de Rousseau[40]. Para el liberal, el hombre es persona como ámbito cerrado e independiente. La más genuina forma de liberalismo ve la realidad como un mero campo en que funciona la capacidad conformadora humana, y se desliga de todo destino social objetivo, de cualquier realidad social que impusiera una obligación de atenencia. Con ello, el mundo en general tiende a quedar reducido a una mera posibilidad abierta al decisionismo humano, a la expansión de la personalidad, término muy liberal que significa algo así como la excelencia poseída en propiedad que irrumpe masivamente en escena y se inserta en lo físico como causa formal.

Esta actitud no se concreta necesariamente en una dirección eudemonista. Son muy propios del liberal el ansia de poder y las ilusiones de organización o de creación. La actitud liberal no se traduce necesariamente en una limitación de las formas o de los ideales de acción de tipo psicológico. Cabe un liberalismo religioso de la misma manera que un liberalismo laico, un liberalismo con moral de trabajo, o un liberalismo anárquico y propenso a la relajación, un liberalismo de burgueses o

[39] En los parágrafos 15-27 de la *Crítica de la Razón pura*.

[40] J. J. Rousseau, *Du Contrat social* (con un ensayo preliminar de B. de Jouvenel), Ginebra, 1947, pp. 173 y ss. El motor ideal del liberalismo está certeramente caracterizado por P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIeme siécle*, París, 1946, pp. 17 y ss.

Para la relación entre Rousseau y Marx, descuidada normalmente por los críticos, cfr. G. H. Sabine, *op. cit.*, pp. 650 y ss.

de bohemios. Lo decisivo no es el tipo de dedicación sino la actitud desligada, íntimamente insolidaria con la realidad, del sujeto humano.

La personalidad liberal: en lo que tiene de pretensión de autonomía, es la creadora de la empresa industrial y del Estado de Derecho. Cualquiera que sea la relación existente entre ambos, es lo cierto que son el fruto, por una parte, del sentido de la personalidad como expansión y realización subjetivas, y por otra, de la personalidad librándose de toda mediatización, es decir, proveyéndose de los elementos que aseguran y respaldan su pretensión de autonomía.

Sobre la personalidad liberal y sus realizaciones se articula lo que puede llamarse temáticamente *tecnicismo*, cuyo desarrollo hace plausible la interpretación de la sociedad como naturaleza. Si, por un lado, el liberalismo lleva a cabo la negación del sentido realista, extrasubjetivo, de la sociedad, por otro, su despliegue activista cristaliza y se enmaraña en una estructura racionalizada y productora –es decir, doblemente objetivada–, *que va colmando el área social y confundiéndose con ella*. Es claro que ante el fenómeno de la técnica se pueden tomar muchas actitudes: se puede decir que es inhumana o sumamente útil, que es un medio o un fin, o un invento diabólico. Pero todo esto es sucesorio y, en definitiva, superficial. Lo verdaderamente importante es que la técnica se ha incrustado en la sociedad: la técnica está socializada y la sociedad tecnificada. Sólo en esta perspectiva se sorprende el modo de estar en el mundo la técnica a partir del siglo XIX en Europa.

c) Todo lo que el siglo XIX ha vivido (preocupación antropocéntrica, debilitamiento del sentido de la realidad, valor confirmativo de la acción), concurre a hacer posible que los productos técnico-sociales se entiendan como *esencia humana objetivada*. La condición de posibilidad del marxismo es esta interpretación, cuya intrínseca insuficiencia –de que más adelante hablaremos– no llega a percibir. Desde este punto de vista, el marxismo es subsidiario del creacionismo liberal y no hace más que absolutizarlo.

Ciertamente, esta interpretación no está desprovista de verosimilitud. Lo económico-técnico necesita como soporte la entidad física, y, además, un proceso elaborador en que entran también factores fisiológicos, psicológicos y racionales. Pero en cuanto entidad completa y dada entraña la condensación de un elemento diferencial, distinto de lo físico y lo biológico. El objeto económico está ahí como creación humana, como *factura*. Su diferencia con lo espontáneamente dado en la naturaleza se cifra en una aportación humana que queda incorporada, estabilizada y emergida en el *ahí* mismo de la objetividad económica. Cuanto más intensa sea

la transformación, cuanto más se altere la forma «natural» del objeto, tanto mayor será la instalación de humanidad.

Ahora bien, que lo económico sea la situación objetiva de la esencia humana, no puede entenderse en un simple sentido de símbolo. La objetivación no tiene un valor indiciario que remita a otra situación de lo humano. En el marxismo no juega la causalidad ejemplar: en una situación ideal, la esencia humana *no es*. Así lo exige la noción de superestructura como pura e irreversiblemente dependiente del fundamento económico. Lo ideal significa taxativamente para Marx inesencialidad humana correspondiente con las etapas históricas de la economía. Y de la misma manera que carece de sentido pedir al marxismo el modo psicológico según el cual se produciría lo ideal a partir del condicionamiento económico, no puede imaginarse una situación ideal *previa* de lo humano a partir de la cual –y a su semejanza– viniera al mundo la objetividad económica.

Con otras palabras: en la intimidad de la conciencia, el hombre *no es* lo que esencialmente es; la conciencia por sí sola no hace real al hombre; ni en su dimensión de *poésis* ni en su término *poemático*[41]. A lo consciente en general se puede aplicar lo que Engels dice de la religión: «reflejo *fantástico* de cosas humanas en el cerebro humano». La economía, consecuentemente, no produce la ideología como una causa a su efecto (nótese que para ello sería preciso reconocer a lo psicológico en general un cierto tipo o grado de entidad). No es ésta una perspectiva marxista. Como mero reflejo, lo ideal es falacia, quiebra, fallo, frustración trascendental. Lo ideal es consecutivo a la situación económica como su correlato inesencial humano, es decir, *como cifra de una carencia de plenitud de la situación económica misma*. Lo ideológico es posible porque *todavía* no se ha realizado plenamente el hombre: lo ideológico depende de los límites históricos, no de la positiva entidad de la estructura económica.

Estas observaciones sacan a la luz un punto nuclear de la antropología marxista: si la ideología es frustración de la realización esencial humana, el dinamismo psíquico no es más que una degradación del dinamismo humano real. Dicho de otro modo: la consideración psicológica del trabajo es inadecuada. De donde:

1.º) El hombre es radicalmente activo y por eso trabaja. La producción económica es propiamente humana en un sentido distinto a su concienciación.

[41] El discernimiento de estas dos nociones es llevado a cabo por la antropología posterior, en especial por la fenomenológica.

2.º) En tal sentido, el hombre no es objeto de la dialéctica, excede a la determinación por el proceso económico –la misma determinación no es más que la frustración del exceso–, y enlaza con él desde su subjetividad –distinta del yo consciente– *aceptándolo* antes de cualquier opción de consistencia psíquica.
3.º) La realización de lo humano no está prendida a una disponibilidad mental, sino puesta en objetividad en virtud de la actividad-trabajo. Aquí se entronca la noción de plusvalía.
4.º) La distancia entre el sujeto y Sí mismo –y, por lo tanto, la función de la negatividad– se establece de un modo distinto que en Hegel.
5.º) El hombre no es *el* individuo. Lo que queda objetivado por el trabajo no es el fruto de una inspiración personal, sino humanidad en sentido genérico. De aquí que el individuo no pueda justificadamente sustraerse a la exigencia de producción de que es titular y beneficiaria la humanidad total (humanidad como sociedad=humanidad como esencia). Sería tanto como robar una virtualidad activa de que es mero portador.

d) El liberalismo visto desde la doctrina marxista es sólo un esbozo sin terminar de antropología sociológico-tecnicista. La consistencia psicológica e individualista de la actividad humana en esta interpretación vela la mitad de la temática económica: el proceso productivo, cuya consideración antropológica aborta y es sustituida por un cientifismo abstracto.

La contraposición real entre capitalista y proletario deriva de esta insuficiencia y constituye, a la vez, si se percibe suficientemente, la prueba de la misma. Que la antropología liberal no es válida se demuestra, por encima de las discusiones teóricas, por la condición del capitalista y del proletario, consecuencia necesaria del enmascaramiento del sentido genuinamente humano de la producción.

Capitalista y proletario no son adecuadamente humanos, y la división de la humanidad en estas dos categorías es tanto como una quiebra del hombre integral debida a un descoyuntamiento del sujeto con el proceso económico que de él procede: capitalista y proletario no son el auténtico sujeto humano. La atribución del resultado económico según la figura de capitalista es, no precisamente abusiva e injusta, sino, en rigor, irreal y consecuentemente se estructura de forma ideológica: el capitalista no es sujeto humano, sino sólo *sujeto jurídico y psicológico*. La condición de capitalista no es, pues, menos desdichada que la del proletario. Éste, por su parte, no es un simple miserable biológico y cultural –el marxismo no es un humanitaris-

mo filantrópico–; esta miseria suya es, en el fondo, la *exención de superestructura*. La auténtica miseria de la condición de proletario es la sumisión, a una superestructura completamente ajena que desvirtúa «in situ» su carácter de productor. Pero, radicalmente, el proletario es el hombre liberado de la falacia ideológica y en condiciones de hacerse cargo de la Historia.

B) La segunda pregunta era: ¿cómo entiende el marxismo el recobramiento de lo humano en su objetivación técnica? Con esta pregunta la atención se endereza hacia la consideración del tema de la subjetividad en Marx. La dilucidación de esta dimensión del marxismo es sumamente difícil. Los exégetas, comunistas o adversarios, suelen dejarla a un lado, y cuando se ocupan de ella echan mano, con indudable incongruencia, de elementos del subjetivismo individualista e idealista[42]. Las desviaciones de la ortodoxia comunista de mayor significación se han producido como recaídas en la antropología liberal[43].

Sin embargo, el marxismo culmina, por lo menos sistemáticamente, en una concepción del sujeto humano, sin la cual quedaría intrínsecamente inacabado. En la expoisicón que sigue se aprovechan las observaciones hechas a lo largo de todo este trabajo acerca de la incompatibilidad entre marxismo y subjetivismo idealista en cualquiera de sus formas.

a) Si en la perspectiva marxista, despojamos al hombre de la pretensión de Sí mismo, su vida queda reducida a un neutro dualismo entre un sujeto residual, que ha perdido propiamente el carácter humano, y algo otro –naturaleza física, los demás individuos– con lo cual entre en contacto. No importa cuál sea la anchura de este contacto: compuesto de irritaciones y tropismos, o de sensaciones y movimientos apetitivos, no incluye dentro de sí al sujeto como *realidad*, sino que su único caudal viene dado por su modalidad: la irritación, la sensación. Como en estas modalidades el dinamismo se desencadena fatalmente, es decir, en dependencia de influjos exteriores, el animal y la planta están «dominados» por la naturaleza. Pero incluso si el contacto es inteligente, y alcanza la objetividad de las cosas y se libera del determinismo, sigue teniendo aquel carácter de inedición de la realidad del su-

[42] Así, H. Lefebvre, *Le materialisme dialectique*, París, 1947, pp. 116 y ss., concibe la culminación de la humanidad como un acto total, coextensivo con las energías vitales, supremamente lúcido y espontáneo.

[43] La forma exacerbada del sentido liberal del sujeto es el anarquismo de M. Stirner, contra el que ya escribió Marx; Stalin también se ocupó de este contrincante, siempre dispuesto a levantar cabeza en Europa.

jeto. Cuando el sujeto se advierte, más o menos profundamente, en su propia inclusión en el dualismo –en forma de conciencia de yo– surge *ahí* como mero punto de unificación o de referencia, activo o pasivo, del contenido de la relación intelectual, pero sigue estando ausente, como realidad, del mismo: el sujeto no se relaciona en su propia realidad con el otro.

Con esta situación de la subjetividad se corresponde una serie de teorías acerca del sujeto que tratan de elaborar su noción. Pero aunque la teoría magnifique al sujeto, lo que no puede hacer, pues depende de una situación básica inalterada, es conferirle realidad. En la teoría como tal, el sujeto humano no posee más que una «existencia» teórica: en cuanto que concreto sujeto en el mundo –que es el que piensa la teoría– sigue siendo exterior a ella, *la cual no es más que el otro término del dualismo*. La realidad teórica del sujeto es la más pura irrealidad, porque se establece al margen del dualismo sujeto-objeto, que es inesquivable.

b) Más aún, aunque en virtud de un proceso privilegiado quede válidamente objetivada la esencia humana, no por eso se resuelve la radical dificultad para la realidad del sujeto que representa el dualismo aludido. Por eso decíamos que el marxismo queda inacabado mientras no dé a su manera, una solución a la mencionada dificultad y establezca una versión de la realidad del sujeto teniéndola en cuenta. Con otras palabras: la esencial objeción que se puede extraer de los ataques que Marx dirige al tratamiento teórico del tema del sujeto, revierte plenamente en el sistema marxista en la forma de impedir una unilateral cristalización de su antropología en lo económico entendido como esencia humana real: esencia sí, pero no sujeto.

¿Cómo surge la realidad del sujeto en relación con el objeto técnico? Después de las observaciones que acaban de hacerse, el planteamiento de esta pregunta es inevitable. ¿Cómo puede aparecer el sujeto real en relación con inmediata referencia a la economía *y en vez* de un contenido moralmente psíquico que relegaría al sujeto al puesto de simple término de un dualismo neutro?

Por otra parte, nótese que una superación del marxismo auténtica y eficaz, es decir, que no se lo deje fuera como una posibilidad sólo criticada (una posibilidad no se destruye con criticarla), ha de instrumentarse de este modo:

1.º) Invalidando, mediante una interpretación más profunda y exacta, la equiparación *de la técnica* con la esencia humana (mejor que al revés: negar la reducción de la esencia humana al conjunto de objetos técnicos).

2.º) Mostrando que el dualismo sujeto-objeto exige el abandono de la pretensión de Sí mismo, y que, paralelamente, en la construcción marxista el sujeto sólo alcanza una pseudorealidad.

c) Por el momento ha quedado establecido:

1.º) Que el dualismo sujeto-objeto es inesquivable y primario. Primario, porque equivale a la forma pura sobre la cual se monta toda la problemática del sujeto. Inesquivable, porque sin atenerse al dualismo ningún intento de realización del sujeto puede alcanzar éxito, sino que *falla* y vuelve a caer en él.

2.º) Que de suyo el dualismo sujeto-objeto es neutro para la realización del sujeto.

3.º) Que mientras el nexo tenga contextura psicológica, el sujeto queda desplazado e inédito. Mientras no hay más que esto, el hombre, aunque inteligente, se encuentra en la línea del animal, habitando en la naturaleza, conviviendo con los demás, pero siempre en la superficie, exterior a sí mismo.

4.º) Que la realidad humana no es el cuerpo –entidad material–, ni el alma –sustancia espiritual–, sino el remedio a la posición liminar del sujeto.

d) La necesidad de realizarse determina al hombre como realizador. Pero entiéndase: realizador de humanidad, y nada más. Ello va a ser conseguido con la economía. Pero, ¿en qué condiciones?

La economía como puro objeto o como esencia humana objetivada mediante el trabajo, no es para el marxismo la realidad ensimismada del sujeto. Ello equivale a decir que *positivamente* el trabajo no realiza al sujeto, ni como término causado de la actividad ni como emergido en el *ahí* mismo del trabajo.

Si el hombre trabaja para conseguir su realización, no lo hace *para* producir lo técnico en cuanto objeto, ni *para* identificarse con el trabajo: 1) no pretende *que su actividad sea transitiva;* 2) no pretende *tampoco su actividad como tal.*

Examinemos la proposición 1): El objeto económico en cuanto es humano no *es* el fruto del trabajo. El sujeto es capaz de oponerse a todo término final haciendo resurgir el dualismo neutro en que naufraga por entero su pretensión de realidad. La fecundidad terminal del trabajo queda en suspenso, en un sentido muy concreto, dentro de una consideración antropológica regida por la pretensión de sí.

Un verbo de acción implica un sujeto, que es el que actúa: una modalidad de acción, indicada por el sentido que delimita la forma verbal; y un término de la acción, el *complemento* directo. En la proposición: yo digo palabras, por ejemplo, se

indica una modalidad concreta de acción: decir. Pero decir implica un complemento; en rigor, la actividad que es el decir se concreta como decir-palabras.

Un verbo activo expresa, pues, una realización *desde* el sujeto. En consecuencia, un verbo activo no expresa la realidad del sujeto mismo. Así, la proposición, en apariencia, de la identidad: yo pienso yo, termina en un *yo* complemento directo que no es el primero. En cualquier caso, la actividad pone la irrealidad del sujeto como complemento directo.

Se vio que en Hegel la actividad pensar se ejerce aprovechando una disponibilidad potencial pura. Ello hace posible que el sujeto se *adelante*, se instale en el seno mismo del pensamiento: el proceso mental no es unilateral surgir de objetos, sino un crecimiento, un «abultamiento» subjetivo: el dualismo neutro es anulado completamente al introducir una interpretación genética que no lo deja constituirse en ningún momento, es decir, al reducirlo a potencialidad constantemente doblada de actividad. Marx no cuenta con la disponibilidad mental; el trabajo es para él una actividad ejercida completamente en seco, levantada desde la pura nada y cuyo motor único es la pretensión de sí mismo. *De aquí que la pretensión haya de triunfar sobre el trabajo mismo*, y no pueda entregarse o reducirse a él.

En cuanto concretado en el mundo, el resultado terminal del trabajo es humanidad fuera de sí. Humanidad real, pero exterior a sí misma. Todo el esfuerzo tendido en actividad productora es pretensión de sí mismo, pero *por su misma realidad*, en situación de *enigma*, sin desentrañar: la inyección de intención subjetiva en el dualismo se niega a sí misma justamente en su éxito, en la medida de la realidad suscitada. Esto es inevitable. El triunfo completo sobre el dualismo es posterior, no puede imponerse según la actividad misma.

Trabajar no es un verbo activo, puesto que la Historia –«producción del hombre por el trabajo humano»– es un enigma. Como actividad transitiva, y al margen de la preocupación marxista, al trabajo correspondería desembocar terminativamente en objeto y a la Historia una intrínseca lucidez creciente. Pero no es así. El trabajo ha de curvarse *hasta culminar en el sujeto*. La consideración de la producción económica como actividad causal es un prematuro cierre, una interpretación precipitadamente concluida, una condensación univocista y lineal, al margen del redondeamiento sintético que dé razón del dualismo sujeto-objeto.

Con esto pasemos a la proposición 2): El hombre no pretende el trabajo como tal porque el trabajo es el esfuerzo mismo por realizar la pretensión de sí. Antes del trabajo el sujeto no es real; por ello precisamene tiene que ponerse como trabajo de

un modo completo y absoluto. Pero en la positividad del trabajo, el sujeto está ausente. Veamos la peculiaridad de esta ausencia.

No se trata de una ausencia por oposición, como en el caso del dualismo sujeto-objeto. El sujeto no *está* en el objeto, sino enfrentado. El objeto impide el sujeto, pero no por entero, puesto que el sujeto está fuera, inédito. No podría decirse, en rigor, que el sujeto está ausente en el objeto, sino, más bien, que no está sino fuera. En cambio, y salvo lo que veremos en el apartado siguiente, no tendría sentido decir que el sujeto no *está* en el trabajo. Es posible que el objeto persevere en su *ahí* físico aunque la humanidad se extinga; el trabajo, no. Trabajar es sumirse en el trabajo, estar en él-aconteciendo, y por lo mismo resulta imposible no estar en él-sino opuesto. «Lugar subjetivo –de inedición– ante el trabajo» es una expresión sin correspondencia real alguna: si el sujeto se retira del trabajo, éste desaparece.

Si esto es así, hay que afirmar también que, trabajando, el hombre no se opone al objeto técnico. La oposición se produce fuera del trabajo, por ejemplo, en el momento de la atribución jurídica, o cuando el producto juega como mercancía considerada desde el punto de vista del valor de cambio, es decir, identificada en abstracto con el dinero[44]. Pero si trabajando no se establece la oposición dualista, tampoco se produce la interiorización.

Todo lo cual lleva a concluir que la ausencia del sujeto en el trabajo no es un no estar, sino la insuficiencia del estar para las exigencias del caso: en el *en sí* del trabajo está ausente *Sí mismo*. No se trata de la oposición neutra propia del dualismo sujeto-objeto, sino de una tajante oposición dialéctica. El hombre ha de sumirse en el trabajo de un modo exhaustivo, sin reservarse nada: es la condición humana de trabajador, antes de la cual no hay más que sujeto opuesto en inedición frente al objeto. Sin embargo, ponerse como trabajo no es ponserse como sujeto. En definitiva, si el sujeto no es antes del trabajo, ni en él, habrá de ser *después*.

e) En el *Anti-Dühring*, Engels escribió: «Dado el desarrollo actual de las fuerzas productoras y el acrecentamiento de la producción que proporcionará el hecho de la socialización de las fuerzas productoras, la supresión de los obstáculos y de las crisis resultantes del modo capitalista de producción… será suficiente… para reducir *el tiempo de trabajo* a una duración que según nuestros conceptos actuales *es mínima*»[45].

[44] El libro II de *El Capital* está dedicado a la crítica de la economía monetaria.

[45] F. Engels, *M. E. Dühring bouleverse la science (Anti-Dühring)*, ed. Costes, 1933, tomo III, p. 68.

El marxismo debía venir a parar aquí. Sólo la desaparición de la categoría humana del trabajador, *mediante* el automatismo del proceso productivo, permite que, permaneciendo lo humano, el producto técnico, en el lugar que antaño correspondía a la naturaleza física, el hombre alcance una situación dialécticamente posterior a la de trabajador.

Empero, para que se trate efectivamente de una superación dialéctica, es preciso no recaer en una atribución extrínseca –aunque fuera igualitaria– del producto social.

El automatismo productivo comporta la desaparición, al menos en el límite, del trabajo como dimensión humana. La desaparición es necesaria por una profunda razón incardinada en la comprensión marxista del trabajo, a saber: es imposible imprimir al trabajo un giro «in situ» que lo revierta hacia el sujeto, permitiendo a este último ponerse en apertura, es decir, en inmanencia. El trabajo *es* a partir del sujeto –más exactamente, poniendo al sujeto *en salida*–, no *hacia* el sujeto. El sujeto está en el trabajo, pero no puede abrirse a esta estancia, es decir, relacionarse en apretada identidad consigo mismo como trabajador. Esta es la ausencia de realidad subjetiva a que nos referíamos más arriba. El sujeto se concreta como trabajo, no se abre como trabajo: el trabajo *es* sólo *en sí*. El trabajo es el momento de indiferenciada identidad del sujeto y *su* en sí. Impide el dualismo fundamental, pero por lo mismo no da razón de él; es sólo un paso, necesario, hacia ello.

Interesa dejar indicado aquí que la mostración de que la actividad humana culmina en la apertura de un espacio para el sujeto, volatiliza la antropología marxista por superación de su concepción del trabajo. La instalación de la subjetividad en el acontecer mismo de la vida es la aportación específica de la filosofía fenomenológica de Husserl[46]. La filosofía fenomenológica constituye, así, la primera superación histórica del marxismo. Heidegger ha llevado más adelante la antropología fenomenológica[47].

La falta de discernimiento de la dimensión *noética* de la actividad humana es lo que obliga al salto dialéctico marxista. El trabajo queda cerrado a la compren-

[46] Un buen resumen es *Meditations cartesiennes* de E. HUSSERL, ed. francesa, París, 1947. El importador español de esta noción es Ortega y Gasset. Cfr. su *Prólogo a un tratado de montería*, Madrid, 1951.

[47] «Das Wesen des Daseins liegt in seinem Existenz», *Sein und Zeit*, Tubinga, 6ª, inalterada, 1949, p. 42. Pero:«Fas Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-sehon-sein-in (der Welt) als seinbei innerweltlich begegnendem Seiendem» (p. 192 de la ed. cit.).

sión inmanente por agotar la realidad del sujeto según el modo de ser que se denomina *en sí*.

Con nada puede aumentarse la realidad en sí que es el trabajo. Cabe trabajar más, pero no apelar a otro tipo de actividad: no existe. Los cambios de actividad son transformaciones del modo de producción. Estas transformaciones son dialécticas, por lo mismo que la realidad en sí del sujeto se agota en el trabajo. La última de ellas será el automatismo mecanicista, en que el sujeto se desata de su estancia *en sí* sin que el proceso productivo desaparezca (todo cambio del modo de producción es un cambio de la estancia subjetiva). La novedad de la situación estriba en ello justamente: la exención de trabajar coexiste con la plenitud del proceso productivo.

Ahora el sujeto no es alcanzado por la inanidad de la ideología, por cuanto su extralocación no se corresponde con una limitación de la producción, sino, al revés, con su máximo desarrollo. El hombre *después* del trabajo no es un rentista banal. ¿Qué es?

f) Si el sujeto ha tenido que «salirse» del trabajo es porque su realidad no es idénticamente en sí. Tal salida lo desvela en su ser propio: *necesitar*.

Para el sujeto, *en sí* no significa *en sí mismo*. Si al retirarse del trabajo se intentara una afirmación autosuficiente, el intento sería íntimamente desmentido, se resbalaría hasta el dualismo neutro. No tiene sentido hablar de un en sí mismo, porque el sujeto es inexorablemente sujeto *de* algo: una pretensión directa de sí mismo se encuentra con objeto. La exención de trabajar no es una jubilación colectiva en que la humanidad vacara al cultivo de su mismidad.

La realidad del sujeto no puede consistir, por tanto, en una realidad *en* él, porque el sujeto no tiene realidad *suya* fuera de la situación de objeto. La falacia constitutiva de la ideología se cifra, en última instancia, en una ilusoria antecedencia al transporte objetivo, es decir, en una implícita correspondencia del objeto con el sujeto en sí. De aquí el supuesto ideológico de que basta que el objeto sea adecuado para que sea objeto: la consistencia mental es suficiente porque se considera fundada en realidad en sí. Pero, en rigor, la consistencia mental es puro reflejo de lo que no *es* en sí, puesto que en sí *es-del* sujeto, no *en-el* sujeto. Lo primero que el sujeto ha de hacer es ponerse en sí, es decir, trabajar. En sí tiene que ser suscitado originariamente *fuera*, es decir, producido realmente: ha de constituirse, no la verdad como identidad de contenido, sino la enseidad misma como lugar en el mundo, habida cuenta del dualismo fundamental.

El estado de *naturaleza humana* se establece al final de la Historia. El estado de naturaleza de Rousseau, pre-histórico, es también pre-humano. Paralelamente, el marxismo acepta la realidad física sin mayores manipulaciones. Su realismo epistemológico en lo que se refiere a lo físico se corresponde con la inesencialidad humana de este tipo de entidad: el mono se humaniza con el trabajo, dirá Engels…

g) Marx ha clausurado la noción de sujeto en sí: la identidad del sujeto es subsidiaria del dualismo sujeto-objeto: el en sí *del* sujeto sólo es realmente *suyo* en el lugar de objeto. La identificación de sujeto y objeto según en sí es imposible: cuando el sujeto está en sí, está cerrado. Para abrirse ha de destacarse de la estancia en sí. O lo que es igual, la proposición: el sujeto *es* la realidad humana objetiva, expresa, según el verbo *es*, la realidad del sujeto, pero no expresa identidad con la realidad del objeto según el lugar de objeto. En la citada proposición, *es* no tiene valor de cópula: no indica que fuera de la proposición sujeto y objeto son lo mismo, puesto que la proposición se estructura según el dualismo primario; pero tampoco tiene valor de pensamiento, como en Hegel (transformación de la Lógica en Metafísica; identificación de la cópula con el ser entendido como pensamiento), porque después de que la negación de la disponibilidad potencial obligó a una estancia sin *es* (el pensamiento como actividad *está*-siendo, al menos programáticamente, ya que dobla la disponibilidad), el sujeto no puede salir a instalarse en una claridad inmanente. Y hay que reconocer que el concepto hegeliano de autocomprensión es débil: Hegel ha pasado por alto una dificultad de fondo que se suscita justamente al proponer la equiparación del ser mental con el ser real: *la identificación de sujeto y objeto no es la identidad real de los identificados con la identificación misma*. En la síntesis hay que denunciar un escape que quiebra la redondez que, programáticamente, habría de corresponderle.

Marx ha hecho frente a la indicada dificultad abandonando el pensamiento como nexo de identidad: la identificación no se produce entre realidades, sino entre *uno y la suya*. La realidad de la identificación es la efectuación de la pertenencia de la realidad.

En definitiva, el sujeto es real, simplemente, recibiendo la esencia humana. Realidad del sujeto quiere decir realidad humana relativa al sujeto. La relación centrípeta, una vez suscitada la esencia y resuelta la inconexa división trabajador-rentista, es el llegar a Sí mismo. De este modo, cambia completamente de signo el carácter de *sujeto-de*, y la realidad humana destacada del sujeto se constituye en fundamento de la plenitud subjetiva. El enigma de la Historia ha sido resuelto, y la superes-

tructura se ha obviado: la vida de las facultades humanas es reemplazada por una versión oceánica de la *fruitio*, por una inundación plenificante, portadora de un sentido realísimo entregado a alguien a quien se ha eximido de la necesidad de ejercitarse en recibirlo[48].

Apéndice
ESBOZO DE UNA VALORACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DE CARLOS MARX

El marxismo lleva la muerte dentro porque es una filosofía del recibir, no del dar. Deja sin efecto la directa generosidad del trabajo, y yugula la inteligencia que comparte su ser con otros seres. Alienta en él un miedo de raíz a la vida y encarga a unas pobres máquinas la tarea de llenar de humanidad a un sujeto paralítico.

A) Estas apreciaciones son ciertas, pero hace falta no ser marxista para sostenerlas. Con ello no se formula una perogrullada; se trata de una manera de de-

[48] Además de lo que queda citado, he consultado: G. A. Wetter, *Le materialisme dialectique. Philosophie du Proletariat*, contenido en un volumen titulado de Bivort, J. (ED.); *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, París, 1950, pp. 437-488. Wetter es probablemente el mejor conocedor occidental del marxismo. P. Bigo, *Marxisme et Humanisme*, París, 1954, especialmente pp. 125-162; J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955; J. Maritain y J. Lacroix, *El hombre cristiano y el hombre marxista* (ed. española, Santiago de Chile, 1950; J. Fueyo Álvarez, *Humanismo europeo y Humanismo marxista*, Madrid, 1957; V. P. Volguine, *Humanisme et socialisme*, Ed. en ruso y francés, Moscú, 1955.

Tengo noticias, por reseñas o citas, de las siguientes obras fundamentales para la antropología marxista, que no me ha sido posible consultar directamente. La bibliografía marxista es, desde luego, difícilmente asequible en España. Por otra parte, se trata de obras muy modernas en su mayoría, porque hasta muy recientemente, esta dimensión del pensamiento de K. Marx, no había sido puesta suficientemente de relieve: F. Olgiatti, *K. Marx*, ed. española, Buenos Aires, 1954; G. H. Wetter, *El materialismo dialéctico soviético*, esp. española, Buenos aires, 1953; H. Marcuse, *Reason and Revolution,* Londres, 1941; E. Thier, *Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser okonomisch-philosophischen Manuskripten*, Colonia, 1950; H. de Man, *Au delá du marxisme*, Paris, 1929; J. Hommes, *Der Eros der Thelnik*. Conozco esta obra por conversaciones con el prof. J. Fueyo; A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, 1955; M. Rusel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957; J. Hyppolite, *Marxisme Et Philosophie*, Paris, 1946; H. Lefebvre, *Le materialisme dialectique*, Paris, 1947; G. i V. Plekhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, ed. francesa, Paris, 1947; F. Mehring, *Karl Marx, historia de su vida*, trad. española por W. Roces, Madrid, 1932. Una bibliografía extensa, en Y. Calvez, *op. cit.*, pp. 637 y ss.

cir que la distancia que separa al marxismo de las restantes concepciones acerca del hombre no se mide con un metro teórico. No se puede oponer al marxismo una cierta verdad antropológica y afirmar que la desconoce o la conculca, sin quedar fuera de él. En este sentido, el marxismo es irrefutable: la sustitución de la verdad teórica por otro criterio y sentido de la realidad humana, anula el alcance y la eficacia de todo reproche teórico. Marxistas y no marxistas no se diferencian en la manera de entender *una misma cosa*, sino en lo que exigen –o postulan– para que haya, en principio, cosa –hombre–.

El marxismo como doctrina se desencadena desde una decisión profunda por la que el hombre se niega a reconocerse *siendo* de una cierta manera, y se abraza a un particular destino. La interpretación marxista de la realidad subjetiva se constituye en base a la libertad.

Ahora bien, la opción decisoria en virtud de la cual el marxismo se destaca originariamente y puede instrumentar un sistema aislado del resto, ¿encierra el sentido nuclear de la libertad humana? ¿es, por el contrario, una determinación secundaria, montada sobre una capacidad de opción más fundamental, y, por lo tanto, colocada en una línea histórica ya antes iniciada, posibilitada? En esta línea histórica, ¿se ha producido alguna determinación ulterior que rebase el nivel marxista? He aquí las preguntas que, a mi juicio, afectan de lleno a la antropología marxista, y anulan aquella distancia que la coloca fuera del alcance de las objeciones planteadas en el plano teórico. A lo largo de este trabajo he dejado indicada la contestación que, según entiendo, ha de darse a tales preguntas. Puede aquí decirse, en resumen, que el humanismo marxista cae dentro de la existencia inauténtica que configura Heidegger. Arrancando de la pretensión de Sí mismo, termina chabacanamente en la inadvertencia del naufragio que la pretensión sufre en el elemento arbitrado para darle un cumplimiento satisfactorio. La pretensión de sí mismo no se realiza en la subjetividad marxista: la opción marxista no agota la libertad humana.

El tratamiento detallado de estas afirmaciones queda para otra ocasión.

Pasando más adelante, habría que preguntar: ¿La pretensión de Sí mismo es susceptible, en general, de realización? ¿O hay que abandonarla? ¿La pretensión de Sí mismo es la existencia humana? Preguntamos así acerca de la opción libre más tajante que la historia humana registra. También de un modo meramente indicativo, ha de decirse aquí que la actitud de autoafirmación acaba, si se tiene el valor de llevarla adelante, en una constatación de la irrealidad del sujeto que ella misma pro-

voca. El hombre no puede alcanzar su realización de esta manera. Aquellas palabras: «Quien quisiera ganar su vida, la perderá»[49], tienen un valor absoluto.

B) El objeto técnico no es tampoco una creación del marxismo, y por esta razón se puede dudar de que su sentido genuino se encuentre en esta doctrina, a pesar del interés primordial que la misma le concede. ¿La identificación de lo técnico con la esencia humana es correcta? El dinamismo intrínseco a la técnica, ¿se pliegua a la articulación dialéctica del sujeto?

En la interpretación marxista de la técnica hay un desenfoque que se puede corregir directamente. A la vez, la asunción subjetiva del producto técnico no es tan cómoda y plenificante como el marxismo nos quiere hacer creer.

1. Desde el punto de vista del ingeniero, la técnica es la plasmación práctica de la ciencia pura. Se descubre la regularidad de los procesos naturales y la capacidad propia de ciertas formas del pensamiento para expresarla en forma de ley. A alguien se le ocurre considerar esas leyes como susceptibles de ser aprovechadas por la imaginación para crear objetos nuevos, instrumentos manejables, y ya tenemos lo que se llama técnica.

Incluso puede decirse que cabe una técnica puramente experimental, que no vaya precedida de una investigación científica. Cierto que esa técnica no progresará mucho, porque el hilo de avance de la técnica es la ciencia pura, pero no por rudimentaria será menos una técnica. En este sentido, la técnica es un fenómeno constante en la historia de la humanidad.

Preguntamos: lo que diferencia a la técnica específica de Europa, ¿es, nada más, un distinto grado de perfeccionamiento y de progreso? ¿La técnica es un dato humano homogéneo en lo fundamental?

Ante todo, y hablando en general, un objeto técnico –un automóvil, un martillo– no *es* en el mismo sentido que un árbol o un río. Por esta razón, la diferencia que va de un paisaje selvático a un paisaje urbano fuertemente tecnificado, no consiste en un mero cambio de cosas o de formas de cosas: en un sitio, árboles, animales, montes; en el otro, calles, automóviles, luz eléctrica. La diferencia entre uno y otro paisaje no estriba en un mero cambio de cosas. Estriba en un cambio del carácter mismo de las realidades, que en un caso eran cosas y en el otro instrumentos técnicos.

[49] *Mateo* 16, 25; *Lucas* 17, 33 y *Juan* 12, 25.

En un paisaje selvático el hombre se inserta cuajándolo de fines. Estos fines son, propiamente, colocados o atribuídos a las cosas por el hombre. Las cosas, de suyo, no los tienen. Un árbol permite varios usos, pero permite también que no se le adscriba ninguno. Pero al permitir el uso, lo que en rigor permite es que el hombre *invente* el uso. *El árbol es un instrumento porque el hombre lo usa*.

En algún momento de la historia, o desde siempre, el hombre interpone entre el fin a conseguir y la intención, un medio adecuado o imprescindible como prolongación y suplemento de su nuda capacidad natural. Para ello es preciso, antes de nada, que el fin adquiera independencia, se perfile objetivamente en el horizonte humano. Los medios que el hombre arbitra para conseguir tales fines así separados, son los objetos técnicos de todas las culturas extraeuropeas. Es la época en que los fines se colocan al término de acciones con forma de infinitivo verbal: arar, sembrar, guerrear, vivir en sociedad, comprar. El hombre tiene que hacer todos esos infinitivos, los cuales aparecen en su horizonte como tipos o entidades activas perfectamente definidas. «Vivir no es necesario, navegar, sí», decían los griegos marineros. Porque navegar es necesario, hay naves. Porque hay que arar, hay aperos y animales de labor. Porque hay que guerrear, hay espadas y escudos.

El carácter peculiar de los objetos técnicos en este periodo viene dado por el hecho de que se integran en la acción. Blandir la espada *es* en el guerrear, como uncir los animales *es* en el arar. Los objetos técnicos desaparecen insertados en la línea de la acción humana objetivada: son piezas de una totalidad. Espada es espada-blandida-al y en el guerrear. La espada no dice que se la blanda. Soy yo el que dice a la espada que ha de ser blandida porque es menester guerrear. El hombre no se detiene en el objeto técnico, sino que lo trasciende insertándolo en el curso de su hacer.

Dentro de la fase de la totalización infinitiva de la acción, hay dos períodos. En el primero, predomina una visión sustancialista: guerrear es *el guerrear*. La vida humana se encuentra en esas entidades activas que en su horizonte se destacan con realidad propia. El técnico es el que sabe cómo abrir esa suma de infinitivos en que se condensan las conquistas humanas (una expresión genial de este espíritu, en los versos 332-375 de la *Antígona* de Sófocles). En un segundo período, se acentúa el carácter personal del hacer infinitivo: guerrear es guerrear yo, hacer yo eso que se llama guerrear. Las acciones son funciones llevadas a cabo por los hombres. Los hombres no se subordinan a ellas como a entidades, sino que las realizan en base a un deber personal. Es la ascética *secular* cristiana-occidental en una primera manifestación.

2. Pero en la época moderna, *los objetos técnicos son concebidos y llevados a cabo como objetividades portadoras de un fin*. Consecuentemente, la acción humana se subordina al uso de tales objetos, puesto que ese uso no es para un fin.

Al objeto técnico moderno le llamaremos temáticamente utensilio. Con esta palabra se alude a la consecuencia más importante que para la vida humana tiene el hecho de que el artefacto marque desde sí un fin; a saber, la «absorción» de la vida y su adscripción al artefacto *en forma de uso*. Y es que, en efecto, mientras al árbol el fin se lo confiero yo, el utensilio nace con él. Por lo mismo, el ser vegetal del árbol es independiente de su aprovechamiento en una serrería mecánica; en cambio, un objeto técnico moderno está-ya-destinado-a, y de esta manera prefigura y conforma la porción de acción humana con que se le empuña.

El desenfoque marxista es evidente: no hay objetivación de esencia humana al final del proceso productivo, sino algo muy distinto: una captación, y justamente de actividad, *a quien da forma el uso*. El objeto técnico lanza al hombre *más allá*, lo proyecta según su capacidad configurante propia, en modo alguno lo condensa en condiciones de ser recuperado por el sujeto.

3. ¿A qué obedece el desenfoque marxista?

a) En primer lugar, a las limitaciones intrínsecas de su modo de configurar la realidad. La noción de objetivación, aunque muy reelaborada, es un residuo hegeliano. La noción de objetivación juega en el marxismo, después de todo, lo mismo que en el sistema de Hegel: como suficiencia de realidad *en sí*, después de la cual puede comenzar la síntesis, es decir, *otro* modo de realidad. Ahora bien, esto es lo mismo que pensar que la no totalidad de lo que se llama *en sí* se remedia ulteriormente en la síntesis, en lugar de exigir la superación de la noción misma de en sí. Pero, en rigor, la inequivalencia de la noción de en sí y la intuición de la culminación, hace imposible a la primera, incluso como estadio de un proceso: nada es, ni por un momento, en sí: ser y objetividad no pueden componerse. La gran limitación de la dialéctica es excluir la consideración del ser «in actu exercitu». Por eso, el acto de usar en su concreta efectividad no cabe en los moldes del marxismo. No insisto más en estas observaciones, cuyo desarrollo nos introduciría en la metafísica.

b) En segundo lugar, hay que señalar la conexión histórica de Marx con el liberalismo. La creación histórica del liberalismo capitalista es la producción industrial. El marxismo da apresuradamente la versión antropológica de esta creación en la forma de una supeditación del hombre al resultado de la industria. Ello implica la postulación de la estabilidad y suficiencia del objeto técnico, y la congruen-

te posibilidad de recuperación subjetiva. Un examen más detallado que el de Carlos Marx nos permitirá advertir en el total despliegue de la técnica una dirección y sentido completamente opuestos a la idea de estabilización y recuperación subjetiva: la técnica no tiene, propiamente, *resultado* dentro de una consideración antropológica.

Claro es: a los utensilios hay que fabricarlos. La producción la lleva a cabo el hombre con el manejo de la máquina. En el taller medieval, la máquina no se desprende de su carácter de medio instrumental en la acción infinitiva de fabricar. Por lo mismo, el trabajo humano se inserta en el instrumento medieval –por otra parte muy rudimentario– elevándolo a su propio cauce. En cambio, en la industria moderna, el fin tiende a huir hasta el utensilio producido, y, en consecuencia, *la actividad fabril queda desprovista de finalidad*. No se trivialice la afirmación que acabo de subrayar alegando que toda producción tiene por fin el producto. El utensilio no se articula con su producción como puro resultado, puesto que no es una cosa, sino un enclave de nueva acción humana. El utensilio no resulta determinadamente –como objetividad–, sino que funda desde sí su propio uso; es decir, empieza después de terminar su producción, existe en un ámbito desconectado del fabril. Por eso hay que entender la afirmación de que el trabajo moderno es un hacer sin finalidad –no es una acción infinitiva– en sentido pleno. El trabajador, al hacerse cargo de la máquina, se dirige, rigurosamente, hacia nada. Y, en consecuencia, su finalismo humano nace fuera del ámbito fabril, en especial, en el campo sindical o en el político. El trabajador moderno entra en la sociedad como por un escotillón, desde el ámbito sin sentido para él de la estructura fabril.

Por su parte, el empresario concibe la producción con un sentido de medio instrumental. El empresario empuña la industria como el guerrero antiguo la espada. En expresión de A. Garrigues, «la empresa es la forma de utilización y conservación de las fuerzas productivas de la naturaleza humana». Por ello, «el trabajo del trabajador es sólo un medio instrumental para la realización de la empresa. El trabajador trabaja *para ganarse la vida*, mientras es ajeno a la empresa misma» (el subrayado es mío).

Esta visión está obtenida desde la posición del empresario. El obrero recibe el salario, su actividad es una actividad para el salario, es decir, para un medio de adquisición que no tiene nada que ver con el hecho de que él sea un obrero: el obrero como hombre de fines sólo existe después del salario. El salario es la cristalización del carácter extrateleológico del «status» del trabajador como tal.

Pero insisto: el utensilio no es un fin, sino que posee un fin, el cual aparece en su utilización, nunca en su producción. En rigor, es ello lo que deja intrínsecamente desnuda de fines la actividad del trabajador. *Aunque se eliminara el salario como medio de retribución*, la situación del trabajo no se modificaría. El salario es la cristalización de tal situación, pero no la define: directamente, el salario excluye al trabajador de los fines que el empresario se propone con la empresa como medio instrumental. Pero esta exclusión no es inmediatamente subsanable, porque, si bien se mira, la actividad empresarial tampoco tiene fines.

El utensilio *sale* de la industria. Pero la industria no acaba en él, no lo tiene por término sino en cuanto que producto. En concreto, la industria no tiene un fin con el carácter de una entidad por lograr y que haya de quedar ahí; el producto no descansa en sí, sino que pasa a ser *bien de consumo*. El producto sirve de engranaje a dos actividades humanas: por una parte, la actividad productora; por otra, el consumo.

La palabra *consumidor* es muy significativa. Está definida desde el ángulo del empresario. Consumir el producto pone de manifiesto que la industria necesita una actividad humana complementaria, sin la cual ella no podría existir. Al producir el utensilio, lo produce *para* un ámbito humano particular: el mercado, en el cual otra actividad, el consumo, es requisito indispensable para el mantenimiento de la producción. La producción depende de la provocación de la personalidad consumidora.

Lo que desde el ángulo industrial se llama consumo, desde la persona que se hace cargo del utensilio debe llamarse *uso*.

Este escalonamiento de nociones: producto, bien de consumo, utensilio, expresa una originalísima sucesión de trasmutaciones, cada una de las cuales tiene por base una actividad humana distinta que escamotea la pretendida finalidad estable de la anterior. En el último estadio, la actividad queda absorbida y abierta en proyección. ¿Hacia dónde, en último término? Esta es la gran cuestión.

¿Cómo puede el hombre proseguirse y reconocerse en los últimos horizontes de la totalidad técnica? ¿Qué sentido antropológico esencial tiene este estiramiento, reclamado y llevado a cabo por el sucesivo renacer de la acción en cada uno de los eslabones de la trasmutación el objeto técnico integral? La pretensión de Sí mismo es desarbolada, quebrantada y echada a pique en tal escalonamiento. La técnica se opone directamente, no ya al marxismo, sino a todo cierre sintético en que el sujeto quede instalado.

4. La situación actual de la humanidad, en cuanto que definida por la técnica puede resumirse en una estimulante paradoja. Nuestra cultura viene de un gigantesco esfuerzo creador. Nos movemos en una estructura pensada, inventada, pretendida, provocada. Y sin embargo, la técnica se escapa a todo control previo porque posee una capacidad de ulterior e imprevisible desarrollo. Los esfuerzos humanos de que nace la técnica son frustrados en su previsión de resultado porque la previsión se queda corta y aquello que el esfuerzo suscita se «alarga» y requiere otro nuevo. Los puntos a que se aplica el esfuerzo son puntos de partida, dotados de una energía nueva, relativamente autónoma, inasequible a aquel esfuerzo humano primero.

¿No se haría sentir el verdadero riesgo de esta situación en el caso de que la humanidad se dejara convencer por la utopía escatológica terrena y se adormeciera en una tosca y precipitada conclusión egocéntrica?

Capítulo IX
EL ERROR EN NIETZSCHE[1]

Para Nietzsche el error es constitutivo del pensamiento y de la verdad misma.

Esto es más que una tesis escéptica: es una invitación a erradicar el pensamiento. Dentro de una concepción en la que el hombre debe ser superado, se define al hombre como animal que piensa, y al pensar como alimentarse de un curioso tipo de error, que se llama verdad. Nietzsche propone una superación que, de acuerdo con esto, consiste en llegar a no necesitar pensar, y se cifra estrictamente en la voluntad de poder: voluntad para el poder, o voluntad en orden al poder.

En rigor, no es necesario decir nada más de esta interpretación del error porque, evidentemente, es una versión alucinada; y no afecta al asunto del pensamiento, tal y como yo lo planteo. Nietzsche nos dice que el pensamiento hay que quitárselo de encima; quizás el hombre no puede hacerlo, pero el último hombre ya se ha dado (Zaratustra es el tema del último hombre).

Es pertinente añadir que Nietzsche estaba loco; lo que dice es ajeno al sentido común. Sin embargo, tal vez merece la pena que nos detengamos un momento a pensar en la propuesta del superhombre porque es ilustrativa. En el fondo, Nietzsche, por loco que estuviera, no deja de tener una cierta congruencia interna; lo que pretende decir es un poco complicado, pero, aunque quepa prescindir del planteamiento de Nietzsche (que afecta más bien a la antropología), con todo, estudiando a Nietzsche se puede sacar algo pertinente para la teoría del conocimiento.

[1] Clases impartidas entre el 19 y el 22 de abril de 1977, en un seminario sobre *El error en Hegel y Nietzsche*, impartido en la Universidad de Navarra dentro de un curso de la asignatura de Teoría del conocimiento, de la licenciatura en Filosofía.

La propuesta del superhombre es establecida en un clima o en unas coordenadas post-románticas, un síndrome que domina a pensadores de la segunda mitad del siglo XIX. Todos ellos románticos tardíos, pasados, agriados; y, por otra parte, muy críticos, porque están escarmentados por el hegelianismo, que fue un intento grandioso de construcción, pero con quiebras bastante claras. Muchos de esta generación post-romántica son muy sensibles a unas cuantas dificultades de las muchas que ofrece la filosofía de Hegel. Cada uno por su lado es una versión distinta de la crítica a Hegel.

1. La muerte de Dios y el nihilismo

Partiremos de la siguiente declaración: «Dios ha muerto», posiblemente la declaración más importante de Nietzsche, desde el punto de vista de sus preocupaciones.

A veces se trata a los ateos de una manera trivial, como si el ateísmo fuese un fenómeno más o menos psicológico, o una actitud fácil de adoptar. Pero el ateísmo es una situación muy extrema, difícil de mantener. Cierto que mucha gente que dicen ser ateos no saben lo que dicen; sin embargo un ateísmo llevado a sus últimas consecuencias, es algo bastante serio: hay que esforzarse mucho para perseverar en el ateísmo; y si el ateo se empeña en seguir siendo consecuente puede acabar loco, o pegándose un tiro.

La proposición «Dios ha muerto», para Nietzsche, significa también «el hombre ha muerto»: precisamente el último hombre es el que descubre que «Dios ha muerto». En el descubrimiento de la muerte de Dios está el descubrimiento de la muerte del hombre. A partir de ese descubrimiento no cabe otro proyecto que superar al hombre. La secuencia del ateísmo emprendida por Nietzsche se puede entender así: cuando el lugar que ocupaba Dios se vacía (Dios no existe ya, Dios ha muerto), el hombre es imposible. Si el hombre es imposible, y uno no se pega un tiro inmediatamente, lo único que cabe intentar (algo que no sea Dios, puesto que Dios ha muerto; ni tampoco el hombre, porque si Dios ha muerto, el hombre no puede existir) ha de ser algo superior al hombre. El superhombre nace de la solidaridad entre Dios y el hombre. La visión de Nietzsche es nítida. La muerte del hombre es inseparable de la muerte de Dios. Entonces el recurso al superhombre es una solución única, o desesperada.

Nietzsche dice que Dios ha muerto, sencillamente porque en su lugar ha aparecido la nada; si la nada, por así decirlo, cubre todo horizonte, entonces Dios es imposible. La nada es la muerte misma de Dios. Esta redundancia de hablar de un Dios muerto viene de que Nietzsche está obsesionado con la Biblia, y tiene que ver con la muerte de Cristo. Sin embargo, tiene también un carácter metafísico. Como la nada no puede ser Dios, si la nada es lo que rige, Dios no existe. Decir que Dios ha muerto es nihilismo.

¿Cómo es posible que la nada ocupe todo el horizonte? Quien es solamente hombre, ante la nada muere. Es menester un esfuerzo de la propia voluntad para subsistir. Al subsistir ante la nada, como un esfuerzo de la sola voluntad, se constituye la moral o el pensamiento del superhombre.

¿En virtud de qué la nada ha sustituido a Dios, ha aparecido en su lugar, en el trono de Dios? Conviene señalar la fuerte connotación poética, lírica y emotiva, que tiene Nietzsche como descubridor. Nietzsche no es un pensador puro, sino que en él se mezclan otros muchos factores; lo cual da a su actitud filosófica una gran riqueza, aunque a base de un debilitamiento teórico. Ya les he dicho que para pensar basta pensar, pararse a pensar; pero Nietzsche eso no lo hace en ningún momento, sino que su pensamiento está íntegramente mezclado de afectividad. Sin embargo, en la mezcla poético-filosófica que es la personalidad de Nietzsche, el descubrimiento de la nada es tolerable para Nietzsche mismo.

Hay que plantearlo así porque, entre otras cosas, él lo dice así. ¿Qué significa el descubrimiento de la nada? ¿En qué sentido se descubre la nada como lo que ocupa todo? Si la nada lo ocupa todo y Dios muere, el pensamiento muere también, porque un pensamiento de la nada parece imposible. Heidegger ha hecho un enorme esfuerzo para pensar la nada, pero se trata de una meditación ulterior sobre Nietzsche. En Nietzsche eso no está logrado, sino que simplemente ante la nada su pensamiento no se mantiene.

Pero ¿cuál es el hecho o acontecimiento originario en el que la nada se destapa? Cabe alegar que la nada no es nada; y que expresiones como «la nada se destapa», o «la nada rigiendo», o «la nada sustituye a Dios», etc, son expresiones en las que se utiliza la nada como sujeto y por lo tanto que esas proposiciones carecen de sentido. Es lo que diría un filósofo analítico, por ejemplo: todas esas expresiones carecen de sentido veritativo; por lo tanto son sólo emotivas. Me parece que no es exactamente así, aunque la mezcla de emotividad en Nietzsche sea muy fuerte y evidente. De todas las maneras, contando con el ingrediente afectivo que hay en el pensamiento

de Nietzsche, o sea, contorneando las observaciones del filósofo analítico, se pueden emplear este tipo de expresiones «la nada rige», o «la nada ocupa el horizonte», o hay acontecimientos originarios en los que «la nada se destapa» sí se entienden. Aunque tomadas como proposiciones no tuvieran significado, no cabe duda de que significan algo en otro orden, o con tal de no prescindir de su ingrediente afectivo.

Esa nada que se destapa, se destapa en la misma medida en que Nietzsche da un paso atrás; es decir, esa nada, en el fondo, es la nada del propio yo. Aquí la filosofía de Nietzsche comienza a teñirse de diablismo. La nada es la inextensibilidad del yo. Si yo me planteo el problema de si yo soy todo, y me doy cuenta de que no lo soy; si yo no estoy dispuesto a aceptar algo más que yo, entonces lo que no sea yo, aunque sea real, en cuanto que me enfrento con ello, tiene que aparecer en términos de nada. En este sentido la expresión de que la nada ocupa el horizonte empieza a adquirir configuración.

Nietzsche no dice: yo soy todo; no es eso. Lo que ocurre es que Nietzsche no está dispuesto a admitir más realidad que la coincidente con el yo, y ninguna lo es. No es que el yo sea todo, como pasa con Fichte (si todo es el yo, entonces lo otro también es el yo, pero como no-yo), sino que precisamente el yo no es todo; pero como soy lo único que admito, aquello que no soy yo, es nada.

En este sentido, el descubrimiento de la nada afecta primero a Dios. Esa especie de elección total del yo, de tal manera que no está dispuesto a admitir más que el yo, afecta obviamente y ante todo a Dios. El asunto verdaderamente serio, el contraste que se hace agudo hasta no poder serlo más, cuando uno no está dispuesto a admitir más realidad que el yo, es el problema de Dios; es decir, lo que muere es Dios mismo. Puesto que mi distinción de lo otro es cierta distinción, pero la distinción entre el yo y Dios es referida sin más al yo; si uno está resuelto a no admitir más que yo, entonces soy yo, y es la nada. No se trata de ir negando las cosas: el cenicero, la montaña, y cada ente que hay por ahí: con ese enfoque no cabe descubrir la nada. Lo que significa que hay nada absoluta es justamente el absolutamente distinto del yo; y el absolutamente distinto del yo, en el supuesto de que uno no esté dispuesto a admitir más que el yo, se llama Dios muerto.

Por aquí empezamos a descubrir por qué Nietzsche dice que lo que llamamos verdad es un error. Nietzsche recoge la clave de toda la tradición humana, que a la verdad por antonomasia la ha llamado Dios. Que el hombre es aquel ser que no puede existir más que con un tipo peculiar de error que se llama verdad, significa que el hombre es el ser que no puede existir sin Dios. Y por lo tanto es aquel ser (es

la definición del hombre que se saca de Nietzsche) para el cual la existencia del absolutamente distinto de él, es decir, del ser infinito o del ser absolutamente perfecto (o como se le quiera llamar a Dios), no siendo yo, no solamente es algo aceptable, sino necesario. El hombre tiene que vivir de eso que en su estricta reducción a yo es error. Y ese error total se desvela como el acontecimiento originario del descubrimiento de la nada.

También por aquí empezamos a notar la dinámica de Nietzsche. En el desvelamiento originario de la nada estamos descubriendo que al hombre hay que definirlo como el ser dispuesto a admitir que existe la verdad. Entendiendo por verdad que existe el absoluto distinto del yo; y en eso el hombre se apoya. Cuando uno no quiere apoyarse en nada, sino que quiere radicarse absolutamente en sí mismo, se produce un basculamiento en virtud del cual se descubre la muerte de Dios y termina el hombre; sólo entonces se pasa al superhombre.

Nietzsche utiliza todo tipo de procedimientos literarios para expresar la tragedia espantosa que para el hombre significa no tener Dios: pues significa la imposibilidad de ser hombre. El hombre es aquella especie de animal que no puede existir sin un especial error que se llama verdad, aquel ser que no puede existir sin Dios. No poder existir sin Dios quiere decir no plantearse la cuestión de ser solamente yo mismo. Si el ímpetu del espíritu se dirige al solipsismo total, en ese mismo momento ya no pueden ser ni el hombre ni Dios: aparece la nada. Nietzsche se expresa con proposiciones cargadas del sentido que acabo de describir.

2. El yo como voluntad de poder

Pasemos ahora a estudiar el factor voluntad. ¿Cuál es el dato que yo soy capaz de tomar como dato indudable? En atención a la pregunta misma lo llamaré posición, o, con terminología del sistema, tesis. Establecer una tesis en sentido rotundo es posición. Poner en sentido estricto es querer y poder a la vez. Lo que pone en absoluto es la voluntad. La voluntad es poner y poder poner; por lo tanto, la voluntad es voluntad de poder, y es poder de voluntad: las dos. La solidaridad entre las dos, su encuentro, es la posición, el carácter tético, el dato intensificado hasta el máximo. El dato por excelencia no es simplemente lo que está dado, sino lo que está puesto, es decir, impuesto por una voluntad, en orden a una voluntad. Poner es el lugar del poder, es lo que requiere el poder como fuerza, como potencia; y sin eso, no hay

un tener lugar. Lo dado empíricamente, lo dado ahí en el espacio, o donde sea, no es lo dado en la posición ejercida por la voluntad, que es la posición de la voluntad: la imposición.

Normalmente Nietzsche se entiende como un puro voluntarista exacerbado. Sin embargo, Nietzsche es algo más complicado: ¿existo solo, o hay algo más? Porque, decimos, estamos llevando a su máxima intensidad el carácter posicional de la realidad; el cual se advierte, según Nietzsche, no en el pensamiento ni en la objetivación, sino en la voluntad y en el poder. Para Nietzsche el superhombre es el que puede quedarse solo en la voluntad. La justificación es ésta: quedar en la voluntad es la posición más fuerte de todas; de tal manera que a su respecto las otras posiciones no son posiciones, sino daciones que están ahí mostrencamente, o no ejercidas en su propio carácter por la fuerza que rige en y por ellas. Hasta el momento voluntarismo escueto, voluntarismo tal que puede prescindir de todo lo demás, en especial del pensamiento. El superhombre sólo puede ser voluntad.

Pero el voluntarismo exacerbado arranca de la interpretación de la posición en términos voluntarios. El primero que ha dicho esto no es Nietzsche, sino Guillermo de Ockham; voluntarista tan virulento como pudiera serlo Nietzsche, según lo expuesto hasta el momento. Pero hay que preguntar si Nietzsche es sólo un voluntarista más, en la línea de los grandes voluntaristas, que ha hecho hincapié en la voluntad exclusivamente; porque en tal caso su originalidad habría sido muy escasa. Además, así no se descubre que Dios sea imposible, o la nada en vez de Dios; porque para Ockham la posición absolutamente voluntarista es Dios mismo, y Nietzsche no pretende la deificación del hombre, ni la del superhombre. Hasta el momento la decisión de no aceptar más realidad que yo todavía no está mostrada.

Esta mostración la haremos de la siguiente manera: la posición hecha en términos absolutamente voluntarios necesita un radical fundamento que no puede ser más que yo. Nietzsche no es un simple voluntarista sino un voluntarista egoísta. En la línea de la voluntad aparece el yo como lo estrictamente radical, que alimenta la energía de la posición pura, de la posición voluntarista. En Nietzsche no hay mera voluntad, sino la voluntad nuclearizada como yo. Sin yo la voluntad es pura debilidad: sometimiento. Con yo, la voluntad se impone relativamente al sometimiento. Así la voluntad de poder es voluntad para el poder. El destino de la voluntad humana es no ser sometida, ser arrancada de cualquier sometimiento a otro, por el único sometimiento al yo. Superhombre significa: yo como instancia única de sometimiento en la voluntad.

El descubrimiento central de Nietzsche es la debilidad de la voluntad humana. Esa debilidad es poder en cuanto yo, y únicamente así; esto es, si yo sustituyo cualquier sometimiento a otro, o si yo significo no otro, o nada más que yo. La debilidad es superada si yo suspendo la alteridad de la voluntad. Nietzsche sabe que someter a otro es simple fanfarronería; o que lo que hay que evitar es que, si se refiere a otro, la voluntad no se someta. En suma, para Nietzsche la voluntad no es de entrada un poder, y no puede ser reforzada sino cortando la congénita subordinación que para ella comporta la noción de otro. Yo, como superhombre, soy la inextensión, porque soy la imposición a la voluntad.

Obviamente, esto exige un reconocimiento del yo en la voluntad que excluya la noción de otro como tal. Dicho reconocimiento da lugar a ciertas dificultades exegéticas, puesto que hablar de reconocimiento parece introducir el pensar. Nietzsche lo expresa así: el fundamentador querer, es mi identificación como volente. Descubrimos por aquí la última razón de la voluntad y, a la vez, la razón por la cual Nietzsche no está dispuesto a admitir más realidad que el yo. Ni siquiera el carácter tético que la voluntad tiene es posible sin una especie de condición *a priori* de estricta radicalidad, que soy yo mismo: yo solamente puedo querer, y por lo tanto poner, si me quiero como el que pone, de manera que el querer está primeramente referido a mí. Sin esa retroferencia que llamo paso atrás, desde la voluntad al sujeto, la voluntad quedaría debilitada; su mismo carácter tético remite a un fundamento, *a parte ante* digamos, que soy yo.

La posición absoluta para Nietzsche es la posición voluntaria, es decir, el poder de poner expresado en términos de voluntad. Ahora bien, ese poder ha de ser referido a un fundamento radical: justamente el que pone, el sujeto mismo de la voluntad, o la voluntad en la imposición de su nuclearidad subjetiva. Nietzsche descubre que solamente se pone, si uno se quiere como el que pone en el poner. No tiene sentido que yo acceda a ninguna posición, si en esa posición no está repercutido mi ser según esa posición: yo desprecio porque me quiero como el que desprecia. Incluso en el caso de que no me tenga amor, sino odio a mí mismo, eso solamente puede ser así si yo me quiero como mi propio odiador en el odiar.

Por lo tanto, la voluntad de poder tiene un fundamento último que en ella transparece e impera: yo. Nietzsche no está dispuesto a aceptar más realidad que yo. Eso se expresa en término de reconocimiento: yo me reconozco a mí mismo, yo me involucro como yo en la misma dinámica que pone. Reconocer de esa manera no es un asunto estrictamente intelectual; la dificultad antes señalada se puede quitar

de en medio. El sentido de la voluntad de poder depende por entero de que yo esté dispuesto a aceptarme a mí mismo como el involucrado en ese poder. Si yo quiero querer es porque me quiero como el que quiere. Es imposible una traslación de sentido a algo otro en términos voluntarios si la repercusión propia del querer soy yo, si el querer está retrospectivamente transido del núcleo de la decisión que pone la propia aceptación. Por eso se puede hablar de reconocimiento aunque no sea en términos de pensamiento. Yo impero tan sólo en la voluntad.

El error en Nietzsche no es una simple equivocación, o una apariencia (por no ser trascendental, o total). El error es aquello que se desvela en la nada: algo así como un corazón nihilista que equivocadamente tomamos los hombres como ónticamente pensable. Nietzsche no dice que la nada no sea nada, sino más bien que la nada es la nada; todo lo que parece que no es la nada, sino que es un ente, realmente es nada. En cierto modo, esto es asimilable a Platón, es decir, a la teoría de la apariencia. Pero como la sustitución es total, el intento platónico es invertido: pasar de la apariencia a la verdad no tiene el sentido de una acción intelectual. Además, la sustitución es total no referida al mundo, sino referida al sujeto. Nietzsche intenta que el sujeto se ponga en una actitud con la cual sea capaz y se tenga que enfrentar con la nada; y por lo tanto pueda prescindir del *eros* platónico, o de la idea platónica de la realidad. Dicha actitud, según Nietzsche, es la voluntad de poder, o sea, la voluntad densificada por una identificación sobrehumana del sujeto con ella misma.

3. El amor como efusión

Descalificar en directo esta interpretación del error resulta difícil. Lo más oportuno es apelar a unos textos de Tomás de Aquino en que se contiene su interpretación de la voluntad, cuando tiene que expresarla en su forma más alta, es decir, cuando hace un uso teológico de ella, referido al misterio primordial: la Santísima Trinidad. Ahí aparece un rasgo absolutamente distintivo de la voluntad, tal y como la entiende Tomás de Aquino. Tomás de Aquino admite muchos rasgos en la voluntad, que habían sido puestos en claro casi todos ellos por otros autores. Pero Tomás de Aquino hace notar también que la voluntad está menos estudiada que el entendimiento, y que de ella se ignora mucho. Sin embargo, Tomás de Aquino sabe, entre otras cosas, que el acto por excelencia de la voluntad es el amor. Pero el amor si no se refiere a otro no tiene sentido.

Si se compara esta tesis con la opinión de Nietzsche (y la comparación es perfectamente justa), Nietzsche queda caracterizado así: la voluntad de poder es la imposibilidad de amar. La imposibilidad de reconocerse en el otro es una impotencia, efectivamente, una profunda limitación; en esa limitación es donde voluntariamente se da la nada. Si yo me limito a una posición voluntaria, ejerciéndola desde esa *parte ante* que es mi propia subjetividad, tal posición voluntaria no va más allá de ella misma, es decir, no tiene carácter de amor, porque carece de la connotación intencional de la voluntad: lo otro. Es evidente que al establecer mis propios límites sustituyo lo otro por la nada. En suma: si existe lo otro, no existe la nada; y al revés, si no existe lo otro respecto de una voluntad, entonces existe la nada. La nada es aquello a lo que no se puede extender la posición voluntaria; de modo que: voluntad de poder, y además, nada. En su pura yuxtaposición respecto de la voluntad de poder, la nada exime de la vergüenza. La nada acompaña a la voluntad de poder porque la voluntad de poder no se proyecta hacia ella; si se proyectara, la nada desaparecería y aparecería lo otro. Esto depende del significado de lo otro para la voluntad.

Normalmente la palabra otro la entendemos como uno y otro, es decir, como un mero juego dual entre independientes ónticos. Pero aquí lo otro es constitutivo del amor; el amor no puede darse de otra manera: el amor es expansivo o no es amor. Expansivo, en último término, quiere decir que si al amor se le quita lo otro, no permanece tampoco lo uno. En cambio, en la expresión uno y otro, si se quita lo otro, queda sólo lo uno (en vez de lo uno y lo otro). Pero, en cambio, sin lo otro, el amor no cabe, no se da, no permanece él solo.

El carácter funcional que tiene la expansión y fecundidad del amor comporta que un amor sin otro es tan limitado, tan estrechado, que pierde su mismo carácter de amor. El amor, por decirlo de algún modo, no se puede considerar completamente pegado a sí mismo. En esa elongación consiste la genialidad del amor. El aspecto verdaderamente radical y profundo del amor estriba en no conservar la referencia a sí mismo, sin salir o escaparse de sí. En ese escaparse de sí se constituye la noción de lo otro en términos amorosos, de voluntad (esto hay que decirlo de una manera muy descriptiva, porque es indefinible como todas las nociones trascendentales).

Para Platón el amor es el afán de engendrar en la belleza. Este es un amor que depende del conocimiento, puesto que la belleza es algo fundamentalmente conocido. Pero engendrar en la belleza sugiere la razón de lo otro recogida en el afán. Amar no es simplemente dirigirse o posarse en lo otro, sino la generación de lo otro

en cuanto que otro. Sin embargo, aquí la generación está tomada en sentido casi equívoco, puesto que en su sentido propio la generación es intelectual, el *verbum mentis*. El amor es el proceso que sólo termina en lo otro, y es generativo en ese sentido. No se puede decir que se ame la belleza si no se quiere crear en la belleza. Esto está muy ligado a una teoría de la poesía; el sentido en que habla de *poiesis* Platón está aquí nuclearmente.

La belleza y la verdad, el *verum et pulchrum*; esto no es exclusivamente contemplación, sino que está también para ser cantado; éste es el sentido originario de la poesía. La poesía no es sólo una actividad técnica, o una fabricación, sino el mantener en lo que se hace la referencia al acto de que emana. La poesía originariamente es canto porque es imposible que ante el espectáculo intelectual uno se conforme, digamos, con contemplarlo. El espectáculo intelectual produce, en la versión platónica del amor, un entusiasmo. El carácter entusiástico que tiene el amor se expresa en forma de cántico. El canto tiene razón de añadidura respecto de la verdad: es la verdad rapsodiada. No lo otro en sentido de uno y otro, sino lo otro por sobrante respecto de lo uno, respecto de la verdad. Ante la verdad uno no se puede quedar quieto. Si no tuviese más que intelecto se quedaría contemplando la verdad, absorto; pero si existe la voluntad uno se lanza, es decir, da una expansión ulterior a la contemplación, y esa expansión, por ser ulterior a la contemplación, es la razón de lo otro.

Lo engendrado en la belleza es la poesía. Si leen los salmos, verán que es así. La personalidad de David es profundamente amorosa; cuando David va a Jerusalén con el arca que ha recobrado de los filisteos, danza[2]. La danza tiene también razón de otro: es también un arte, es *poiesis*. El acto de amor no es un posarse; porque posarse en algo es sólo entenderlo. Para Aristóteles la inteligencia es una mirada que se posa: como si la inteligencia no sólo fuese una luz, sino una mano que coge, que capta. Pero según la profundidad del espíritu, al entender hay una expansión ulterior que tiene razón de otro. En el aludido texto de la Biblia aparece el castigo que sufrió Micol, mujer de David. Micol quedó estéril por burlarse: por considerar indigna la actitud rapsódica de la vida ante Dios. Otro testimonio acerca de lo mismo es Sara, la mujer de Abraham; Sara era vieja. Yavé habla con Abraham y le dice: cuando vuelva al año que viene, tu mujer Sara te habrá dado un hijo. Sara, que oía

[2] Cfr. 2 *Samuel* 6.

escondida la conversación de Abraham con Dios, se echó a reír: ¿cómo es posible? Dios se dirige a ella y le reprocha: te has reído. Sara, avergonzada, lo negó[3]. Pero al hijo que nació le llamó Isaac, que significa risa[4]. El amor y la alegría son inseparables. El que canta está alegre, o si está triste, se consuela con el canto. Amor, alegría, canto, fecundidad: la voluntad puede operar de muchas maneras; puede usar otras facultades, gozar, desear, etc. Pero la más alta operación de la voluntad es el amor alegre; y el amor no podría ser alegre sin lo otro.

En el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo dice Tomás de Aquino que el primer acto intelectual reflexivo (hacia los siete u ocho años), el darse cuenta de que uno es espíritu, produce tal alegría que, si en ese momento no se prefiriere a Dios, si ese gozo no se dedica a Dios, se comete pecado mortal (excepto que uno esté bautizado, en cuyo caso la gracia suple y puede quedarse en pecado venial). El amor alegra, pero es incorrecto quedarse uno sólo con su alegría. Incluso cuando la alegría es muy intensa, el estallido del canto surge inevitablemente. La necesidad de cantar ya no es quedarse sólo; el amor hace estallar el uno, rompe todo límite, es incompatible con la clausura en sí mismo, está constitutivamente dirigido a otro.

Como observa Tomás de Aquino, esto es difícil de entender porque sigue al entender. Pero Nietzsche sostiene que la voluntad de poder prescinde del entender. Es una voluntad agostada, estragada, cansada de la cabriola dionisíaca: una voluntad fija como el eterno retornar del presente. Si yo tomo la voluntad como posición pura, la retraigo a mí, y entonces además nada. Por eso Dios ha muerto; pero realmente sólo ha muerto para aquél que realmente está matándose, dejando de vivir: el hombre que renuncia al otro. Nietzsche no ha podido superar el hombre (él es un hombre). El superhombre de Nietzsche es el hombre reducido o limitado a sí mismo, sin otro. Algo anterior a la vida, pues para los vivientes vivir es ser, y no la nada.

Es empobrecedor entender que la voluntad es sólo posición en sí misma; pero este planteamiento viene de Kant, e incluso de Descartes. Para Kant, el imperativo categórico posee un carácter absolutamente universal: por ahí se alcanza la realidad, pero no de manera objetiva, sino absolutamente postulativa o *a priori*. El yo moral es entonces anterior a la razón, en la cual aparece como condición de posibilidad. Se produce aquí una inversión en el orden de la voluntad y la razón. Es claro que la instancia posicional es buscada en la *Crítica de la Razón Práctica*. Por eso,

[3] Cfr. *Génesis* 18, 10-15.

[4] Cfr. *Génesis* 21, 3-7.

aunque se postule, el imperativo categórico es indudable en su posición universal. El imperativo tiene razón de otro, pero carece de contenido, pues no es del orden del pensamiento. Pero tal razón de otro no es amorosa, porque en Kant el momento atractivo cede al momento atributivo de la voluntad. A Kant le interesa cobrar la realidad de sí mismo, que no se puede cobrar como yo trascendental en la razón pura. Pasar a la realidad desde el yo trascendental en el orden del pensamiento es paralogismo; Kant entiende que con esto refuta a Descartes. Pero entonces, queda el problema de la realidad del yo: ¿Cómo me encuentro yo a mí mismo? Como facticidad absoluta de la libertad en orden al imperativo incondicionado.

4. La voluntad: la nada y lo otro

Decimos que efectivamente la verdad es un error solamente en términos de nada. Nietzsche en este punto es radical. Descubrir la nada es exactamente lo mismo que ateísmo: Dios ha muerto. Pero el hombre es el viviente que sin ese error no puede vivir. Si Dios ha muerto, ha muerto también el hombre.

No es que sea falso que Dios exista, pues en tal caso sería verdad que no existe, y el hombre no moriría. Nietzsche no propone una teoría de la falsedad; no dice que equivalga a falso aquel error cuyo desvelamiento es la nada. El error cuyo darse cuenta de él no significa llegar a la verdad, sino a la nada, conlleva que «la proposición Dios no existe es verdadera» carece de sentido. La proposición «Dios existe», es errónea, no falsa; por eso su carácter erróneo solamente se puede percibir en el descubrimiento, en el brotar, en el aparecer de la nada.

Respecto de la nada se mantiene lo que Nietzsche llama superhombre. ¿En qué consiste el superhombre? En la posición pura, absoluta, más intensa que cualquier dato u objeto. Los datos, eso a lo que tanta importancia conceden los filósofos analíticos; e incluso los hechos: lo único que admiten que sea verdad, pues no hay más que hechos y es preciso verificar las concepciones con los hechos. Pues todo esto se acabó en Nietzsche. Los hechos son posiciones efímeras y débiles si se comparan con una decisión; lo realmente posicional no es un hecho sino la voluntad. Frente a la debilidad del sentido empírico de la posición, Nietzsche aporta la intensidad paroxística, tajante, que tiene el acto voluntario. Poner como pone la voluntad es el poner por antonomasia, y al lado de ello cualquier otra posición es fantasmagórica o trivial. Nietzsche elimina la impresión de resistencia que ofrece la realidad.

Y así Nietzsche descalifica al empirismo. Quizá llama más la atención que Nietzsche declare la nihilidad de los valores morales, o que el nihilismo de Nietzsche se refiera a las ideas platónicas. Pero Nietzsche se refiere a todo: también a los hechos empíricos; y, como hemos visto, al mero positivismo de la voluntad (a veces se compara la voluntad deseante de Schopenhauer con la nietzscheana voluntad de poder). Respecto de la positividad de un hecho hay una pura y simple descalificación; pero señalar en Nietzsche la virulencia de un puro voluntarismo no sirve más que para empezar.

La clave es: ¿cómo se puede mantener un ser sin pensamiento, es decir, un ser que ha descubierto la nada? El nihilismo de Nietzsche no significa que no haya nada, o que no haya sino hechos (Ockham), sino que significa que hay la nada, positivamente puesta. La nada es lo que está vigente; tal proposición desde el punto de vista de una significación referida a hechos carece de sentido. Aquí se muestra el desprecio de Nietzsche por el pensamiento anglosajón. También el inglés es «demasiado humano»; el inglés utilitarista o empirista, no puede ser un superhombre. De ahí el germanismo, y ciertas utilizaciones políticas de Nietzsche; aunque esas utilizaciones son meramente políticas.

No se trata de un simple voluntarismo, porque Nietzsche se percata de que la voluntad no se da sola, sino que tiene un sujeto, un yo detrás. La posición en que la voluntad consiste, esa posición que es más que un hecho, implica, *a parte ante*, elegirse a sí mismo en los términos de dicho acto. El acto posicional, a su vez, no es estrictamente positivo; porque no está aislado, sino absolutamente comprometido de antemano: puesto que se desencadena si el sujeto se identifica con él. Pero el yo se identifica con él, en tanto que sujeto, no trasladándose hasta él, pues el yo no elige la posición voluntaria, sino eligiéndose a él como el que la pone.

Resulta, pues, que la voluntad de Nietzsche es compleja. No se trata de un hecho meramente voluntario, sino de un acto voluntario primaria y radicalmente antecedido por una subjetividad. Y en esta situación, que es una crispación, la posición antecedida obedece a una condición, o se debe a una elección que uno refiere a sí mismo. Querer la voluntad de poder es quererse a sí mismo como queriente de la voluntad de poder. La voluntad de poder no existe más que si alguien quiere ser yo queriendo. La implicación del yo con carácter fundamental en el acto posicional voluntario (la voluntad de poder) es la noción de superhombre: eso es justamente lo que puede existir sin necesidad de verdad, lo único que se puede mantener ante la nada.

5. Correlación entre la nada, la muerte de Dios y el super-hombre

Ahora cabe darse cuenta de que todo estaba decidido de antemano, es decir, que la declaración de la nada, y la muerte de Dios y consiguientemente del hombre, no tiene como solución el superhombre, sino que son coextensivos, equivalentes. Nietzsche se ha colocado de antemano en la coimplicación del sujeto con el acto posicional voluntario, y desde ahí declara la nada, la muerte de Dios, etc. Según el orden de exposición que he seguido, se descubre la nada, y que el hombre, que vive de verdades erróneas en términos de nada (no en términos de falsedad), se hace entonces inviable, y entonces hay que acudir al superhombre. Esta línea se puede seguir en la exposición de Nietzsche; pero en el fondo Nietzsche opera al contrario. Nietzsche ha descubierto de antemano al superhombre, es decir, el ser consistente estrictamente en prioridad y voluntad. Con ello descubre la posibilidad de mantenerse ante la nada; es entonces cuando el ateísmo precipita y se declara que la verdad es el error, o la renuncia a la condición humana.

Sin embargo, en tanto que el superhombre parece una superación debe surgir al final; al menos si, en rigor, es lo radical. Y hay que notar que en el planteamiento de Nietzsche es la pieza clave, el centro de atracción de esa agitación en cadena que parece un sugerente vitalismo. Dejándonos ahora de genética filosófica, tratemos de establecer la conexión de sentido de lo que interviene en la versión nietzscheana de la voluntad. Declarar que el hombre es un ser provisional y que existe un definitivo estar ante la nada (no ante que no haya nada, sino ante la nada que hay) es solidario de la interpretación del sujeto como queriéndose a sí mismo, como queriente de lo que se entiende por querer, a saber, poner. Esta es la conexión de sentido que hay en Nietzsche; sentido, pero no significado, como cuando se habla del significado de las proposiciones; sino sentido como contenido intrínseco, que tiene sentido porque en cierto modo ajusta. El ser que, *a parte ante*, se quiere para poner, es el ser para el cual todo lo que no sea él es nada. Aquello que es nada, no siendo la estructura de sujeto y posición voluntaria, es aquello que a ese ser no le importa ni le atañe. Lo que no hace imposible la nada, sino todo lo contrario, se llama voluntad de poder. Así como el hombre no se puede mantener ante la nada, este constructo de Nietzsche, el sujeto posicional puro implicado *a priori* en la posicionalidad, sí se puede mantener.

De manera que la nada está de antemano, no es programática para Nietzsche. Nietzsche lo expresa con fórmulas muy claras. La voluntad de poder y la nada se co-

rresponden. ¿Cómo es posible? Si la voluntad de poder es real ¿cómo se corresponde con la nada? Pues efectivamente se corresponde con la nada, porque no necesita nada: es voluntad de poder y nada. No voluntad de poder y nada más, sino voluntad de poder y, además, nada: ésta es la fórmula acertada. Bien entendido que la voluntad de poder para Nietzsche significa ese valor de además de la nada, por cuanto que el sujeto es *a parte ante*. Sin tal aprioridad la nada es albergada y no afrontada. De ahí su peculiar versión del error.

No sería inútil hacer un esfuerzo para ver si Nietzsche se reduce a rechazar la manera como interpreta Platón la verdad; pero me parece posible ahorrarse ese esfuerzo, pues Nietzsche es bastante original y su originalidad seguramente consiste en su unilateralidad. Es decir, en un especial ascetismo (no estoico), que prescinde de muchas cosas; concretamente, tiene que quedarse sólo con el no necesitar en su modalidad más débil. Voluntad de poder y además nada, o también la nada arrojada fuera de la voluntad. Descubrir esta acentuada debilidad es bastante original: es el desvanecimiento de huecas seguridades, de consistencias definitivas en el querer.

¿Esto se le ha ocurrido a alguien antes? (Al diablo seguramente sí, y cuando un hombre peca lo ejerce aunque no se dé cuenta). Ésta es una poderosa averiguación sobre la estructura del pecado. ¿Nietzsche lo vivía, o es sólo una elucubración suya? Naturalmente la respuesta no nos corresponde a nosotros, pertenece al juicio de Dios. Nietzsche cayó fulminado por un ataque de locura, estado que duró hasta su muerte. El último documento lúcido que se conserva de Nietzsche es un telegrama que dirigió a un amigo suyo; en ese telegrama hay una frase que dice: yo soy el crucificado[5]. Ahí se descubre la obsesión en que termina el filosofar de Nietzsche. Por activa o por pasiva, Nietzsche es un obsesionado, una mente aporética, que se autodestruye, y cuyo cauce se seca progresivamente. El telegrama de Nietzsche es similar en su sentido al pasaje final de *La joie* de Bernanos: un pasaje bastante serio.

Ahora bien, ¿para qué sacamos a relucir semejante tragedia en teoría del conocimiento? Porque éste es el trasunto sufriente de una posición voluntarista cerrada. Como teóricos tal vez no nos atañe; sin embargo, es útil considerarlo en orden al contenido de la asignatura.

[5] No es exactamente la última carta de Nietzsche (fechada el 5 de enero de 1889 y dirigida a Jacob Burkhardt) en la que él se llama a sí mismo el crucificado. No obtante, en esta su última carta Nietzsche muestra el tipo de obsesión de la que Polo habla: está completamente convencido de *ser* de condición divina. La última carta en la que Nietzsche dice estar colgado en la cruz está fechada el 3 de enero de 1889 y está dirigida a Cósima Wagner (Nota del editor).

6. Semejanza intelectual y alteridad volitiva

Como se indicó, dicha utilidad consiste en lo siguiente: Tomás de Aquino se plantea la cuestión de cómo procede el Espíritu Santo. Según la teología especulativa en que se mueve, asimila el Hijo a la operación intelectual, es decir, el Hijo es el Verbo de Dios. La razón de procedencia del verbo respecto del Principio de que procede es la semejanza. Y como la razón de semejanza está también en la noción de Hijo, podemos establecer una conexión entre la denominación de la segunda persona de la Santísima Trinidad como Hijo y como Verbo, puesto que el Hijo es Hijo en cuanto que se parece al Padre, y el Verbo procede de su Principio por semejanza.

El Espíritu Santo no procede por vía de semejanza, es decir, por vía intelectual, porque no se distinguiría del Hijo. Tenemos que asimilar la procesión del Espíritu Santo al proceder voluntario. Debemos buscar en la voluntad los elementos para una investigación acerca de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por vía de voluntad. ¿Qué quiere decir proceder por vía de voluntad? No lo sabemos exactamente, porque el tema de la voluntad se ha investigado menos que la inteligencia. Y por eso está menos claro, tenemos pocas nociones para pensar la procedencia según la voluntad. Pero sí podemos decir que el proceder según la voluntad no tiene razón de semejanza, sino razón de otro, de alteridad. Es uno de los textos más bellos y de mayor profundidad de Tomás de Aquino. La operación voluntaria en su terminalidad tiene razón de otro.

En una procedencia sin razón de semejanza al término lo llamaremos espiración. Empleamos esta palabra, simplemente, para resaltar el término de una operación que se distingue de la procedencia verbal porque la espiración funciona en régimen de alteridad. Aquello que procede por vía de voluntad procede como otro, mientras que aquello que procede por vía de inteligencia procede como igual o semejante. Pensemos sencillamente esto: proceder según la voluntad significa razón de otreidad, de alteridad. Eso significa que, en rigor, no se puede amar más que al otro; y que amar, si el amor es una operación capaz de subsistencia, da la subsistencia a otro.

Razón de otro: justamente lo que le falta a Nietzsche; es decir, la voluntad de poder tiene la nada como aquello que le acompaña (siempre, dice Nietzsche, eternamente… la nada), porque es incapaz de otro. La voluntad de poder, por el absoluto condicionamiento *a parte ante* de la subjetividad sobre ella, no puede termi-

nar en otro; si el amor requiere lo otro, la imposibilidad de otro es la imposibilidad de amar. La imposibilidad de otro está de manera neta en la estructura de sujeto y voluntad de poder. La voluntad es de poder, no de querer a otro. En términos de otro la voluntad desaparece en absoluto; en términos de capacidad de otro la voluntad de Nietzsche es nula. La voluntad de poder es el no poder aquello que es lo más grande para la voluntad. El superhombre de Nietzsche es la imposibilidad metafísica, o mejor, la cerrada imposibilidad de salir de sí. Poder y posibilidad identificados en términos metafísicos arrojan lo que es imposible. Y precisamente eso es el acompañamiento de la nada. Quiero decir: voluntad de poder y además nada, significa voluntad de poder que no puede otro.

En cualquier caso, tanto el vivir intelectual como el vivir voluntario, significan, cada uno a su modo, una expansión, un salir de sí como posición cerrada. Sin ello, es imposible la noción de adecuación. Lo que llamo congruencia, o conmensuración, es un dinamismo por similitud; por eso es una expansión, es actividad vital. El conocimiento metódicamente tematiza *intra se*; pero esto no agota los vectores por los cuales el hombre se abre. Hay otro adecuado cuando se expansiona hasta terminar en otro: es lo que se llama amar; posición que está tan comprometida con otro que no se reconoce si no puede reconocer a otro. El paroxismo de la posición voluntaria como posición en sí, no entraña superioridad alguna. La voluntad se destaca de la inteligencia como voluntad amante; no puede destacarse más que amando a otro. Sólo de este modo la inteligencia deja sitio a la voluntad.

La teoría del superhombre es, en el fondo, una teoría de la voluntad, en la que el sujeto se implica completamente. La comparación con la teoría de la voluntad de Tomás de Aquino proporciona una clave para comprenderla. No es una comparación forzada entre dos cosas meramente diversas, sino que las dos interpretaciones se corresponden de tal manera, que se puede decir que la interpretación de la voluntad y de la subjetividad en Nietzsche surge por desesperar del acto voluntario superior tal como lo interpreta Tomás de Aquino.

La inteligencia tiene una pluralidad de operaciones, una dinámica plural. También la voluntad es capaz de llevar a cabo una diversidad de actos. De ellos, el más alto, aquél en el que la operación voluntaria es más intensa, es el amor. La voluntad es capacidad plural, pero es sobre todo capacidad de amar.

En Nietzsche la voluntad no es capacidad de amar, sino capacidad de posición absoluta, voluntad de poder; y hay que añadir: poder de poner. En ese poder poner la noción de otro está ausente. No es una estricta negación de la noción de otro,

sino más bien una impotencia de otro. Esa impotencia se nota en la limitación que el paroxismo mismo de la posición voluntaria en Nietzsche lleva consigo para la voluntad: precisamente por esa limitación, además, nada. La nada aparece en Nietzsche de esta manera.

7. La nada

Nietzsche no dice que sólo haya voluntad de poder, o el sujeto con ella; dice que hay voluntad de poder con sujeto, y además nada; por lo tanto, en Nietzsche no hay un hueco. La limitación, precisamente porque se trata de una limitación total, se corresponde con una exterioridad absoluta que es la nada. «Además nada» significa que la voluntad de poder es incapaz de otro.

Se puede aducir: si la voluntad de poder es incapaz de otro, no hay más que voluntad de poder. Pero no es eso lo que dice Nietzsche (Nietzsche no dice que sólo hay voluntad de poder; dice que hay voluntad de poder y además nada; es decir, que la nada la hay). Por lo tanto la nada es lo otro, pero fuera del alcance de la voluntad.

La nada es en Nietzsche *además*; por eso, insisto, la voluntad de poder no es sólo voluntad de poder. La nada significa que la voluntad de poder no se puede extender a otro. La nada es la impotencia de la voluntad de poder si se compara con la función que cumple lo otro en la teoría del amor, puesto que el amor es lo otro como *además;* ese además está en Nietzsche también, sólo que es la nada. La nada relacionada con la misma voluntad de poder, es la misma impotencia de la voluntad de poder; todavía más, es el descargar a la voluntad de poder de aquello que de suyo no puede, a saber, enfrentarse o relacionarse con lo otro. Lo otro es nada para Nietzsche porque la voluntad no se relaciona con lo otro en términos de amor, pero la alusión a lo otro no falta. La alusión a lo otro faltaría si Nietzsche dijera que sólo hay voluntad de poder, pero Nietzsche no lo dice: dice que además nada.

Así es como el superhombre es una continuación en el orden de los vivientes. El hombre es cierto tipo de viviente, que Nietzsche caracteriza como el que no puede vivir sin ese peculiar tipo de error que se llama verdad. Si el hombre ha muerto, entonces ya vive el superhombre (a Nietzsche se le entiende por lo común como un vitalista). Pues bien, después de este análisis de la noción de superhombre, resulta que no se le puede llamar viviente en sentido propio ¿Es una noción absolutamente imposible? Realmente, no es absolutamente imposible: puede ser la hipótesis de un

condenado (el condenado no se puede declarar *a priori* imposible). Eckhart, que habla también de la nada, dice que en el infierno arde la nada. En esa descripción tan poderosa, la nada no es simplemente la exención de amar, con la cual se consigue un equilibrio cuando se es incapaz de amar, sino que esa nada que arde significa el echar en cara constantemente a la imposibilidad de amar que es imposibilidad de amar.

El amor no puede desaparecer sin dejar rastro. ¿Qué rastro deja? No un vacío, propiamente hablando, es decir, un vacío tal como lo entiende Demócrito, o como se entiende el vacío espacial; no un hueco, sino la nada: exactamente, la nada. San Juan habla de la muerte segunda[6], y Tomás de Aquino apostilla: el condenado en cierto modo no es. La criatura se mantiene fuera de la nada en la misma medida en que se destina amorosamente a Dios; si esa destinación a Dios desaparece, y la criatura no es aniquilada, ante la criatura aparece la nada.

Los escrúpulos de los neopositivistas para admitir proposiciones en que la nada aparezca como sujeto, son una reducción de la noción de significado. Evidentemente, la nada no es tematizable de una manera intelectual, pero sí de una manera vital. La nada es la muerte del espíritu; y la muerte del espíritu no es la entera desaparición, pero es el enfrentarse justamente con la extinción, es decir, enfrentarse con la nada. Ya Eckhart sostiene que el espíritu es la diferencia sin diferencia. Su distinción respecto de la quididad está justamente en que la quididad no aguanta el no. Lo que es algo, relativamente a su propio no, no es, no existe, no lo aguanta: el no de algo es la desaparición pura y simple, no queda nada de él. En cambio, el no para el *logos* no es la extinción; porque, tanto si se piensa el sí, como si se piensa el no, en todo caso se piensa.

Pero no ser extinguido por la nada no excluye una hipotética situación, no a nivel de intelección, sino a nivel de voluntad, en la que el espíritu esté tan paralizado en cuanto tal espíritu que esté muerto. Pero la muerte del espíritu no es la muerte del algo, la extinción, el no ser; sino, justamente, ese poder tener que ver la nada, porque no hay otro.

En este sentido yo no digo que lo que dice Nietzsche sea falso; digo que es una situación de consumación condenada. Nietzsche opera con la noción de espíritu, pues sólo el espíritu abre el orden de la nada. Este funcionar en el orden de la nada está apuntado claramente en Eckhart, del que Hegel depende. Nietzsche no depen-

[6] Cfr. *Apocalipsis* 20, 6. 14.

de directamente de Eckhart, sino de Hegel. Y el tratamiento de la nada en Nietzsche es más serio que el que hace Hegel. Hegel propone otro tratamiento de la nada.

Pero repito, no digo que sea imposible un espíritu como lo entiende Nietzsche: la voluntad de poder y su sujeto (si eso es imposible sería imposible el infierno; aunque el infierno tiene también otro aspecto, que en Nietzsche no aparece: la nada como reproche). El fuego del infierno es la nada que arde, dice Eckhart; la interpretación es muy especulativa, pero es atendible, y realmente en Nietzsche esto está implícito; y probablemente ahí estalla la locura, porque un hombre que no está en estado de término, sino todavía vivo (Nietzsche estaba todavía vivo, por lo tanto no estaba condenado), cuando se enfrenta con una situación de parálisis radical, de crispación, de mineralización del espíritu tal que queda en imposibilidad de abrirse, termina manifestando como implícita la desesperación.

Heidegger, por su parte, más que de desesperación habla de angustia. Lo que abre la nada es la angustia. Angustiado, el hombre, capta la nada. En Nietzsche la nada es el *además* del que no se puede expandir, del que está radicalmente limitado por la posición pura de su voluntad; y por la anticipación total del yo, por el carácter *a parte ante* del sujeto. Kierkegaard, que maneja una temática similar a ésta, dice que la desesperación es el astillamiento del yo; desesperarse es darse cuenta de que es imposible la unidad del yo, hasta que por fin a través de un largo proceso se logra construir dicha unidad. En Nietzsche no tenemos un yo astillado, sino un yo como astilla él mismo respecto del *además*.

Ese *además* como nada, que hace que el hombre sea un trozo, se puede comparar con otra vieja proposición. He aludido para entender a Nietzsche a una tradición que, propiamente, no es griega, aunque tiene antecedentes griegos: el sentido del amor como acto supremo de la voluntad y como capacidad de otro; esto es cristiano, no griego. Pero se puede aducir un texto de la tradición griega, que dice lo siguiente: *el alma, en cierto modo, es todas las cosas*. Ser todas las cosas en cierto modo, hay que entenderlo tanto por la línea de la voluntad como por la línea del conocimiento. Quiere decir que el alma no está limitada a ella misma; el alma no es una piedra, no está cerrada, sino que está expansionada, abierta. Esa fórmula, que procede de Aristóteles, contrasta de una manera directa con la voluntad de poder. Ese *además* que es la nada, pone también de alguna manera a la voluntad de poder en relación, no la aísla por entero. En la fórmula aristotélica ese *además* es positiva expansión del espíritu; el *además* en Nietzsche conserva esa connotación, pero la conserva mutilada. En mutilación la correspondencia se llama nada; pero la correspondencia no falta.

La infinitud de la inteligencia es una de las vertientes por las que el alma sale de sí, haciéndose todas las cosas para conocerlas; volitivamente, haciéndose estallar en cuanto que uno, y poniéndose en relación con el otro. No se trata de la relación entre uno y otro, porque uno y otro es relación entre quididades; uno es un *aliquid* y otro es otro *aliquid*. Recuerden que según el planteamiento del amor, *otro* es la expansión desencadenada, la imposibilidad de estar voluntariamente reducido a sí mismo.

Eso no falta en Nietzsche pero está amputado. La nada es *además,* es decir, en la nada se conserva la connotación no isolativa del alma, pero como imposibilidad de ser lo otro, que precisamente por eso se llama nada. «El alma es en cierto modo todas las cosas», es comparable con «la voluntad de poder y *además* nada». Ser en cierto modo todas las cosas es un *además,* es la imposibilidad de ser sí mismo sólo, y solo. La voluntad de poder es la imposibilidad de ser sólo sí mismo, pero también es la imposibilidad de ser positivamente algo más que sí mismo: esa imposibilidad es el carácter de *además* de la nada.

La tradición del pensamiento cristiano no puede considerar a Nietzsche como externo a ella misma. En primer lugar, porque puede dar razón de él.

En segundo lugar, porque en ese dar razón de él se descubre no lo que Nietzsche llama nada, sino la relación del espíritu con el ser, es decir, la infinitud intelectual y la alteridad amorosa, que es otra forma de infinitud. Otro es constitutivo del amor, no como uno y otro sino como la imposibilidad de que *además* sea sólo uno; es la extensión a otro en la que ya no hay uno y otro, no hay distinción quiditativa. Por eso se dice que el amor es unitivo, pero es unitivo respecto del otro; por lo tanto, ahí el *aliquid* también ha sido superado.

Y en tercer lugar porque la voluntad de poder está muerta; y dado que está muerta: *además* nada. Pero de ese sentido de la muerte el que sabe precisamente es el cristiano. Cuando se muere un gato no se puede decir *además* nada; pero cuando el hombre se condena, que es la auténtica muerte del hombre, sí que hay que decir *además* nada; por lo tanto eso no es un super-hombre, sino un post-hombre.

8. La vitalidad del pensamiento

De manera que Nietzsche no ofrece ninguna dificultad al pensamiento cristiano, sino sencillamente es la apreciación de la dinámica del espíritu como una di-

námica reducida a ella misma: imposibilidad de extenderse, la nada. Precisamente porque ese reducirse a ella misma está refrendado por el carácter *a parte ante* del sujeto, hay que decir: efectivamente, eso no es pensar (ni tampoco eso es amar). La interpretación del error en Nietzsche ha ido a parar, no al aniquilamiento del pensar, sino a una correspondencia en que *además* nada. El pensar como método, es decir, el dinamismo que tematiza, es justamente el dinamismo que no es *además* nada, sino la inyección de vida en ese final muerto que es el superhombre de Nietzsche. Vida intelectual, así como el amor es vida voluntaria. Nietzsche habla de error como verdad, en definitiva, en virtud de esa clave que es el superhombre. Nietzsche encuentra el error por la imposibilidad absoluta de salir de sí, es decir, por haber formulado ya una situación de término en consumación finita. Tal consumación no puede salir de sí, y por lo tanto está desligada, está reducida a sí misma; si bien, como el espíritu no es una cosa, *además* nada.

Si no consideramos al hombre en esta situación terminal que se llama superhombre, vuelve a fluir el dinamismo. El del amor, desde luego, pero también el intelectual, que no es el del amor, sino el dinamismo congruente, es decir, que se ajusta exactamente con un tema. El superhombre de Nietzsche es la consideración de una situación de término. Esa situación de término sería imposible para un materialista, porque carece de sentido si el espíritu no es inmortal; y, en efecto, para Nietzsche esto es lo eterno: la nada para siempre. Es una teoría del espíritu: del espíritu muerto, pero del espíritu. El materialista diría: nada significa yo anulado; yo soy como cualquier otra cosa, como algo. Pero la consideración del conocimiento como método no puede ser una consideración terminal, fracasada.

Quizá ésa sea, en definitiva, la forma más grave de error. El error en cuanto incompatibilidad terminal con el pensamiento es la incapacidad de pensamiento; porque la imposibilidad misma del pensamiento no puede ser más que terminal. Pero aquí debemos tratar de vivos, no de muertos, o de situaciones terminales fracasadas.

Capítulo X
HEIDEGGER Y LA EXISTENCIA HUMANA[1]

Descartes expresa la estructura de la conciencia humana –aunque la fórmula es anterior a él– como *cogito me cogitare rem*. Para Hegel, el *yo es el concepto puro mismo que ha venido como concepto a la existencia* (Ambas fórmulas son recordadas por Heidegger en el último capítulo de *Sein und Zeit*)[2].

La fórmula cartesiana oculta un problema grave que ha de hacerse patente para plantear el tema de la existencia humana.

1. La conciencia humana es, ante todo, claridad. Sí, pero sólo como claridad de *algo* y claridad de –o para– *alguien*. Sin remedio, hay que contar con alguien de o para quien la conciencia es. Sin ninguna intención metafísica, llamemos *yo* a ese alguien. Claridad sin yo es imposible.

En un plano previo a la metafísica, puede decirse que la conciencia es la claridad que implica un yo. Cuando esta implicación es constatada y formulada explícitamente aparece el *cogito-sum* cartesiano: pienso es inevitablemente yo pienso.

En el plano todavía anterior a la metafísica, cabe un segundo momento, de simple atenencia, en el cual el yo es reducido a su posibilidad de ser aclarado, es decir, de aparecer en la conciencia, no sólo como primaria implicación de la claridad,

[1] Publicado originalmente en VV. AA., *Memorias del XIII Congreso internacional de filosofía*, México 1963; v. III, pp. 307-15. Reeditado en *Studia poliana*, Pamplona 8 (2006) 43-51 (Nota del editor).
[2] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §82 b.

sino como *algo claro*. Entonces surge la noción kantiana de unidad humana interpretada como *res*, propia del *cogito* cartesiano.

Sin embargo, es el caso que esta actitud de atenencia a las posibilidades de la conciencia, en virtud de la cual el yo pasa a ser claro, sigue implicando un yo indisoluble de la estructura de la propia conciencia. *Yo pienso algo* no se modifica en su estructura profunda cuando algo es yo pienso. En ambos casos se trata de una misma estructura: claridad es siempre claridad de o para alguien. Ello no es modificado precisivo de la reflexión consciente, en el cual solo se produce una modificación del *contenido* de la conciencia.

La inquietud metafísica plantea, empero, la cuestión sobre el ser del yo, de aquel alguien para o de quien la conciencia es. La pregunta afecta también a las preposiciones *de* y *para*, hasta aquí empleadas de un modo indicativo. ¿Cuál es su sentido real?

2. Una primera respuesta es la que sigue: el yo es un núcleo real, dinámico, permanente, que está detrás de los actos conscientes como su centro unificador y productor. Las preposiciones tienen un sentido de pertenencia: la conciencia pertenece al yo.

Esta solución, por muy valiosa que sea frente a cualquier error psicologista que quiera disolver el sujeto en el haz de los fenómenos psíquicos, carece de valor metafísico: en ella, en efecto, el yo está meramente supuesto.

Una segunda contestación la proporciona Hegel. Es obtenida al inquirir acerca del ser del yo prescindiendo del problema subyacente en la inalterabilidad estructural de la conciencia humana. Para Hegel esta estructura no encierra ningún problema y, por lo tanto, es directamente la solución.

La solución hegeliana se compone, en consecuencia, de los siguientes elementos:

Ante todo, el yo es un inteligible. De aquí que sea capaz de darse en el área de la conciencia.

Pero, en segundo lugar, esa esencia que es el yo debe ser descubierta en el modo preciso de *pasar* a constituir el *lugar* mismo de la objetividad del pensamiento: es la interpretación del yo como lo claro de la claridad de la conciencia en cuanto tal. Así se da forma definitiva a una tendencia constante en el racionalismo: si el yo es algo y, a la vez, piensa, la autoconciencia es el ser del yo. Hegel pone la conciencia como condición de la realidad del yo, es decir, como expresión de la identidad del

yo consigo mismo. Con otras palabras, el yo se determina como tal cuando lo que él mismo es, es pensado por él mismo. El pensamiento es del sujeto exactamente igual que lo es del objeto. En la autoconciencia, Hegel ve la forma suprema de predicación: el modo supremo como una esencia puede serlo es pensándose. La realidad de la cópula es el pensar.

La debilidad de esta construcción ha sido señalada en múltiples ocasiones. Aquí, empero, esta debilidad debe mostrarse equivalente al tema antropológico y metafísico de la *impensabilidad* de la existencia humana.

Una tercera respuesta es aquella que toma en cuenta el problema que se encierra en la estructura inalterable de la conciencia. El problema que late en la fórmula cartesiana se descubre al ponerla en contacto con una preocupación existencial. Esta preocupación no es extrínseca, ni añadida desde un espíritu de época, sino que es el develamiento de una más profunda dimensión de la significación integral de la fórmula aludida.

3. En la conciencia humana aparecen los objetos. Los contenidos de la conciencia son lo claro de ésta. Pues bien, la existencia humana está ligada a la conciencia, y no de cualquier manera, sino del modo más profundo, a saber: como su ser.

Sin embargo, siendo la conciencia la existencia, *la existencia no aparece en la conciencia (como lo claro de ésta)*. Más exactamente: *en la conciencia aparece lo claro en lugar de su existencia. Más aún: lo claro es precisivamente inexistente; pero, a la vez, la conciencia no la hay como un mero posible.*

Que la existencia humana no es una esencia objetivada no es, en modo alguno, una tesis irracionalista. No se trata sólo de que la razón no sea el medio adecuado para llegar a la existencia humana. Esto es sólo una consecuencia. Pero la problemática de la existencia humana no alude a la distinción entre lo racional y lo irracional.

La cumplida superación de la interpretación de la estructura consciente como condición de posibilidad del sí mismo, se realiza al advertir que, si por una parte, no *hay* conciencia (inexistente), por otra, lo claro no *es* en modo alguno la conciencia. Esto quiere decir que lo que se llama existencia humana no es en el modo de la situación de objetividad y, por lo tanto, que con la conciencia humana no cabe establecer ningún nexo para el ensimismamiento de la propia existencia. La existencia humana, sin más, no es susceptible de ocupar el lugar del objeto. Y esto desde un punto de vista metafísico, y no meramente epistemológico.

Así pues, que la existencia no pertenezca al orden de los entes claros *en* la conciencia, se entiende en función de la estructura de esta última. Por razón de la estructura de la conciencia humana, y no porque se niegue la posibilidad de la reflexión, sino precisamente aceptándola, lo que se llama yo no es claro. Aunque, desde luego, la expresión exacta es la opuesta: es lo claro lo que no es existencia humana.

Si se entiende la fórmula *yo pienso que yo pienso algo* sólo poéticamente, la conciencia se constituye como lo que hay. Mientras nos atengamos al haber perdemos la existencia. De ello resulta:

En primer lugar, una comprensión de la conciencia medida por su capacidad objetivadora. El haber oculta la existencia de la conciencia. Desde esta perspectiva, que la conciencia exista aparece como afectando a lo que la conciencia sea; es decir, la existencia es, en todo caso, un puro hecho que no añade nada al ser esencial de la conciencia.

Un paso más y el ser de la conciencia se revela en la conciencia misma: el ser del hombre es pensar. Prescindamos, naturalmente, de la problemática, en gran parte crítica, en torno a la estrechez de la visión racionalista, que se deja fuera tantos ingredientes del hombre. El racionalismo tiene un lado más débil. Lo que importa señalar es que en esta dirección el *cogito* cartesiano se entiende no sólo como un modo de salir de la duda; es también una afirmación de intención identificadora: el ser del hombre es pensar. Separemos con cuidado de esta afirmación toda ganga psicologista: el ser del hombre consiste en pensar en cuanto conciencia aprehendida como conciencia que hay.

Por último, después de la vacilación kantiana, Hegel: pensar y pensado, conciencia y concienciado, son los términos estructurales de la identidad. El sujeto puede *pasar* a aparecer como la conciencia que *hay*, siendo así propiamente, la subjetividad.

En estos tres apartados queda resumido el grave error metafísico que ha pasado sobre la filosofía occidental durante tres siglos, y del que todavía no ha salido. Error metafísico, es decir, superficialidad.

4. *Yo pienso que yo pienso* se compone de dos elementos. Por una parte, está *yo pienso algo* –siendo *algo*: *yo pienso*–. Por otra, el segundo *yo pienso*, que hace de complemento del primero en la expresión gramatical. Es decir, en esta fórmula hay dos juicios idénticos en su expresión formal, pero no juegan el mismo papel en ella.

El primero se refiere a la conciencia en cuanto que existe; el segundo expresa su contenido, lo claro. El racionalismo identifica realmente ambos juicios. La búsqueda cartesiana de una primera verdad evidente manifiesta la tendencia de interpretar la conciencia desde la evidencia. Con otras palabras, la duda acerca de si lo pensado y la realidad en sí, o extramental, son lo mismo, no se prolonga en la duda acerca de si la realidad de la conciencia y la conciencia como lugar de aparición son idénticos. La realidad de la conciencia es pensar, consiste en pensar. Más que aludir a una eliminación de lo irracional en el hombre, el racionalismo compromete su ser.

¿Se puede decir con verdad que el *sum* del *cogito* consiste en *cogitare*?

Por lo pronto, es inmediato que si yo puedo pensar que pienso, no puedo transformar mi pensar en pensado. Mejor dicho, yo puedo hacer de mi pensar un contenido de mi pensar: pero no como pensar existente, sino como pensar pensado. Pero un pensar pensado no es un pensar real; en rigor, el *yo pienso* pensado carece de lo que se llama yo.

La conciencia, por lo tanto, no es el terreno del ser del yo.

De aquí arranca la observación decisiva. Existir para el yo significa no encontrarse como tal en el pensamiento. En ello se concreta la significación metafísica de lo que hemos llamado estructura inalterable de la conciencia.

Sobre esta observación se alza la filosofía de Heidegger. Sin embargo, no saca de ella la consecuencia correcta en metafísica: el yo humano no tiene sí mismo, mejor, no es como sí mismo. Tal carencia es el eje de giro que encamina la atención hacia un planteamiento riguroso del tema de la existencia humana. En Heidegger, esta dirección permanece sin recorrer. En vez de ello compromete la existencia humana en una nueva investigación, regida, en último término, por la cuestión de la identidad.

5. Si la identidad del sujeto no puede lograrse en correspondencia con el objeto, precisamente porque la existencia no puede identificarse con lo claro, el hecho de la coincidencia (el *Da* del *Dasein*) habrá de ser tenido en cuenta como elemento de aquello cuyo sí mismo es cuestión. Se desencadena así una visión peculiar.

Si se toma como centro al ente, si la filosofía adopta como actitud la inquisición griega por el fundamento real –inteligible último– el yo resulta referido al ente, definido por relación a él como el que lo comprende: el sujeto es, comprendiendo, tiene una existencia teorética. La conciencia se constituye a partir de la previa presentación de lo inteligible.

La inteligencia es una divina facultad de recreación de lo que es. Lo que es el ente está en el ente. La inteligencia es poder de hacerlo presente. El sujeto es el alguien para quien el ente es –de nuevo–: esto es, lo hay.

Cuando en el racionalismo, el centro de gravedad se desplaza al sujeto de una forma expresa, el modo de entender la conciencia no se altera de un modo apreciable, porque el sujeto también va a encontrar su ser conociendo. Sólo que lo objetivo se transforma en pura terminalidad del poder del sujeto, la inmanencia en identidad e interioridad. El cambio de acento racionalista posee una excepcional importancia para el problema de las relaciones del hombre y la realidad en general, es decir, para el problema último de la posición del hombre en lo que cabe llamar ámbito trascendental. Pero más escasa en lo que se refiere a la concepción de la conciencia.

Pero si el sí mismo se revela irreductible a lo pensado, la conciencia no podrá ser considerada como el nexo creador de la dimensión en que el sujeto se constituye en contemplador. La transformación se operará en el sentido de ligar la conciencia a la existencia en pura antecedencia. En frase de Heidegger: *El 'Dasein' es en el modo de, siendo, comprender lo que se llama ser*[3]. El giro es total: en vez de ser comprendiendo, alguien comprende siendo.

La consecuencia –ilegítima– que Heidegger desprende de la irreductibilidad entre existencia y lo que llamamos haber es, más bien, una cierta dirección que Heidegger imprime a su atención que un paso a la metafísica. Paralelamente, es, por lo menos, dudoso, que la advertencia de tal irreductibilidad se haga en Heidegger en un sentido estrictamente metafísico.

En efecto, todo el pensamiento heideggeriano está limitado por una transformación del error, de categoría gnoseológica, en categoría real; es decir, una peculiar versión de maniqueísmo. Veamos qué significa esto.

Si la existencia humana es irreductible al haber y, sin embargo, no hay sin existencia humana, quiere decirse que la existencia humana sufre su propia inidentidad. Si se entiende el error como categoría puramente mental, debe referirse a una primaria situación de verdad. Equivocarse significa no estar en la verdad, lo cual implica, al menos en general, una posibilidad de salir del error. En Heidegger, tal posibilidad está cerrada. Mejor, carece de sentido desde el comienzo. La inidentidad heideggeriana no es función de ninguna verdad. Señalemos, de paso, que ello

[3] *Ibid.*, §5.

tiene una semejanza, al menos estructural, con la posición de Lutero. No voy a plantear la cuestión, muy discutida, de si Heidegger, a última hora, responde a una preocupación religiosa, o si, por el contrario, somete al pensamiento protestante a un proceso de secularización. El problema no es directamente abordable. Pero, en todo caso, la proximidad a Lutero es patente.

Heidegger dibuja el error real. No es que el hombre se equivoque porque, efectivamente, el error aparezca en su horizonte mental. El error humano no depende de un error objetivo, sino que, más bien al revés, lo objetivo es constitutivamente error tan sólo como error de o para el hombre.

Más concreto: si el conocimiento humano no es propiamente una autoconciencia, ello afecta justo al hombre. La imposibilidad de sí mismo funciona, acontece, como existencia humana. La objetivación termina en objeto –que no es sí mismo–: he aquí el error constitutivo.

El conocimiento es, por tanto, función de la existencia. El hombre conoce, pero el conocer no es un medio perfectivo al servicio del hombre, sino que posee relevancia ya de antemano. Al conocer está ya en juego la existencia. El sentido humano del conocimiento no proviene de lo conocido, sino que se reduce a ser cifra de un problema existencial: el problema de la identidad. De esta peculiar manera, la existencia deja de ser un simple hecho, o un no predicado, para pasar a determinar el sentido del conocimiento: la esencia del ser ahí está en la existencia. En Heidegger, el término *Existenz* se determina fuera del puro valor empírico o extraesencial que tiene la existencia en el racionalismo. Dicho de una forma drástica: Heidegger transforma la conciencia, de conciencia que hay, en conciencia que existe; busca su sentido en su existir no en el área de lo objetivo. De aquí también su recurso al sentimiento.

6. Como se conoce siendo y no al revés, el sentido está consumado ya de antemano. La inidentidad de la existencia funciona como lastre previo, y no cabe, por lo tanto, una culminación o una satisfacción de las necesidades de alguien por medio de los resultados que pudiera proporcionar un dinamismo expansivo. Todo esto desemboca y se concreta en Heidegger en la forma de admitir la realidad del no cumplimiento de la identidad: el sí mismo no está presente, pero, en cambio, su ausencia sí lo está: es la definición de la angustia como *sich-vorweg-sein (in der Welt)*.

El sentido de la existencia no coincide nunca con el sentido de lo que encuentra, con los términos que alcanza o se le dan. Al pretender descubrir mi existencia

de cualquier modo, ya está ahí, en la historicidad de la existencia, el sentido de la misma, sin congruencia temática con ningún dato o resultado.

En suma, al descubrir el ente me descubro yo, pero no como objeto y, por lo tanto, tampoco en una autoconciencia, sino como un sentido retenido en el descubrir como tal, incongruente con toda objetividad y así manifestador de mi existencia en cuanto que inidéntica, y relevando, por lo mismo, la impotencia del descubrir, en cuanto dependiente de la objetividad, y de ella obteniendo cualquier sentido, para constituir un suficiente y satisfactorio cauce de la culminación de mi propia existencia. El mundo es la ausencia de mí mismo. El carácter histórico de la existencia destruye la idea de nexo y la sustituye por la positiva ausencia en el mundo de toda identidad. La angustia, *como posibilidad de ser del ser ahí, y a una con el ser ahí mismo abierto en ella*[4] se determina como pre-ser-se.

No insistamos más.

7. Existir no es haber. Pero en ello, indisolublemente, va dicho que la existencia es-*además* de lo pensado. Para que haya es precisa la existencia humana.

La cosa, expresada así, sin más, es incluso algo trivial. Pero deja de serlo cuando se advierte que no se dice en sentido casual. Que además de lo pensado la existencia sea, no quiere decir, en manera alguna, que para que *haya* ha de *haber* existencia, puesto que existir no es haber. El sentido del adverbio *además* no es teorético. Al decir que además de lo pensado es la existencia, no nos movemos en una dirección puramente mental, en cuyo término la existencia se postule en virtud del principio de casualidad. Con dicho adverbio lo que hacemos es salirnos de toda dirección puramente mental. Más aún: justo la incognoscibilidad de la existencia según la situación de objetividad se apoya en el adverbio, y no al revés.

La existencia va implícita en la conciencia, pero no por el lado de lo claro, sino como su dimensión existencial, que es-*además*, de manera que lo claro, precisivamente considerado, no es. Lo claro no remite a la existencia humana en otro sentido que el de no relacionarse con ella según una relación, ella misma, del orden de lo claro. Estamos a gran distancia de Hegel, pero también de Heidegger. Para Hegel, la subjetividad no es sí misma mientras no está perfectamente aparecida en el plano de lo que hay. Para Heidegger, la inidentidad es la retenida quiebra del existir. En cambio, aquí se dice que a la existencia humana le corresponde el adverbio *ade-*

[4] *Ibid.*, §39.

más. No está, pues, en la conciencia, pero debido a esa correspondencia adverbial no tiene por qué estarlo ni puede estarlo más o menos. El tema de su ser es extraño a cualquier conexión con el haber.

En suma, lo decisivo es la advertencia de que el hombre no es, en rigor, autoconsciente, no por una falta de objeto adecuado o de poder suficiente, sino porque la existencia humana es-*además* del objeto. Paralelamente, el concepto de autoconciencia como pensamiento de pensamiento queda descalificado justo porque la conciencia existe.

8. La irreductibilidad de la existencia al haber, descubierta al tratar de la conciencia humana, posee alcance metafísico. En efecto, ya desde Parménides, el Absoluto se concibe como ser y pensar a la vez. En Aristóteles, el acto puro es pensamiento de pensamiento, y en Hegel, autoconciencia. Ahora, sin embargo, queda al descubierto un problema previo: ¿cómo es la autoconciencia? Se ha creído que basta decir que autoconciencia significa pensarse a sí mismo para resolver el problema de principio de la *orientación* hacia su significado pleno. Pero es patente después de las consideraciones que anteceden, que la inteligencia humana es incapaz de suyo de saber en absoluto qué significa autoconciencia como ser, y, por lo tanto, qué significa sí mismo. Esto quiere decir que también es incapaz de determinar el sentido pleno y auténtico de la identidad.

Esta imposibilidad es rigurosamente paralela a la carencia de valor del argumento ontológico. Así como no es posible encontrar la existencia partiendo de un análisis de la idea de infinito, tampoco es posible encontrar la existencia en la idea de autoconciencia. Pero ahora la imposibilidad está cargada de sentido. Porque va ligada a la estricta advertencia de que, con ello, queda descalificada la idea de autoconciencia en cuanto que idea, puesto que lo que impide, ya en el hombre, la autoconciencia como idea es, justamente, la existencia.

9. Ahora habría que tratar del método con el que el punto de partida propuesto puede proseguirse en la edificación de una Antropología metafísica, e, incluso de una Metafísica general. Pero ello excede los límites de esta breve comunicación. Sería necesaria, ante todo, una explicación más pausada de la presencia consciente, es decir, de lo que aquí he llamado haber.

Lo cual exige otro lugar.